UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE
3 1761 01870495 7

UNIVERSITY OF TORONTO

Digitized by the Internet Archive
in 2009 with funding from
Ontario Council of University Libraries

http://www.archive.org/details/platonundkantein00wich

PLATON UND KANT

EINE

VERGLEICHENDE STUDIE

VON

DR. OTTOMAR WICHMANN
PRIVATDOZENT AN DER UNIVERSITÄT HALLE

„Der Platonische Hellenismus ist das Vorbild der Wahrhaftigkeit des philosophierenden Geistes."
(Hermann Cohen, Ethik d. r. W.[3], S. 512)

BERLIN
WEIDMANNSCHE BUCHHANDLUNG
1920

Alle Rechte vorbehalten.

Altenburg
Pierersche Hofbuchdruckerei
Stephan Geibel & Co.

MEINEN LIEBEN ELTERN.

Gliederung.

Einleitung 7

Vergleichungsmöglichkeiten. Euthyphron. Der größere Hippias. Das Prinzip der Gewißheit bei Platon und Kant.

I. Der Phädon 12

Abscheidung des Gebietes der Meinung. Standpunkt beider Denker zur Natur. Negativer Sinn der Ideenlehre im Phädon.

II. Gastmahl und Staat 23

Aufstellung des Grundsatzes der Gewißheit. Symposion. Die Lösung unerreicht (S. 27). Der Staat. Begriffliche Lösung gefordert, aber nicht erreicht (S. 30 bis 33). Einseitig rationalistische Deutung (Natorp) (S. 33 ff.). Einseitig metaphysische Deutung (v. Wilamowitz) (S. 40 ff.). Die Einheitlichkeit in Begründung und Aufbau der Philosophie als Idee bei Platon und Kant (S. 45 ff.).

III. Die ethischen Dialoge (Protagoras bis Menon) . 53

Die Idee des Guten. Forderung der Gewißheit für die Sittlichkeit: Allgemeingültigkeit als Ausdruck der Forderung der Gewißheit (Gorgias) (S. 54 ff.). Bewußtheit und Folgerichtigkeit als Ausdruck dieser Forderung. Protagoras, Hippias (S. 59 ff). Tugend als Wissen. Inhalt nicht gegeben (Euthydem, Kleitophon) (S. 74). Sittliche Freiheit und sittliche Unbedingtheit bei Platon und Kant (S. 77 ff.).

IV. Die Idee des Seins (Theätet, Parmenides, Sophist) 100

Wiederaufnahme der Aufgabe des Phädon (Realität) (S. 100—104). Der Sophist. Die Frage des „Seins“ (S. 105—118). Der Theätet. Ergänzung des Staates im verneinenden Sinne (S. 118). Der Parmenides. Unvereinbarer Gegensatz von Ideenlehre und begrifflicher Verknüpfung (S. 132 ff.). Spätere Gestalt der Ideenlehre (S. 144 ff.).

V. Die Welt des „Werdens“ (Timäus) 155

Abscheidung des Gebietes der Meinung noch schärfer betont als im Phädon (S. 156 ff.). Ursächlichkeit als Grundbegriff, Abgrenzung von Teleologie und Naturmechanismus in Phädon, Phädrus, Sophist, Politicus, Gesetzen (S. 165—170). Timäus (S. 171). Das Verhältnis von Teleologie und Naturmechanismus bei Platon und Kant. Naturbegriff in der „Krit. d. Urteilskraft“ (S. 179—190). Platons Lehre von der Materie. Annäherung an den transzendentalen Gedanken (S. 191—199).

Als Seitenzahlen sind für die Kantischen Werke angeführt: bei der „Kritik der reinen Vernunft“ (Kr. d. r. V.) die der Ausgabe B, bei der „Kritik der praktischen Vernunft“ (Kr. d. pr. V.) die der Ausgabe A, bei der „Kritik der Urteilskraft“ (Kr. d. U.) die der Ausgabe B und C, bei der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ die der Originalausgabe von 1786 (2. Aufl.).

Einleitung.

Nach seiner Besprechung des platonischen Euthyphron weist Theodor Gomperz auf die „überraschende Parallele“ hin, „welche Kants ‘Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft’ zu dem Grundgedanken des Euthyphron darbietet“. Dieser gemeinsame Grundgedanke besteht natürlich darin, daß die Sittlichkeit zu unbedingter Selbständigkeit erhoben wird, die sich so äußert, daß nicht die Religion den Maßstab für sittliche Vorschriften, sondern umgekehrt die sittlichen Vorschriften den Maßstab für die Bewertung religiöser Vorstellungen abgeben müssen. Diese Entsprechung, die so weit geht, daß nach Gomperz einzelne Sätze aus dem Kantischen Werke als eine Paraphrase des Euthyphron erscheinen (Gr. D. II, S. 296), wird nun der Leser Platons auch auf ganz anderen, abgelegenen Gebieten finden, so beispielsweise in dem Gedankengange des größeren Hippias eine überraschende Übereinstimmung mit der „Analytik des Schönen“ in Kants Kritik der ästhetischen Urteilskraft: Bei Platon wird zunächst bewiesen, daß das Schöne nicht das Nützliche ist. Die Aufstellung: „Das Förderliche scheint uns das Schöne zu sein“ (296 E), wird als fehlerhaft nachgewiesen. Als nächste Aufstellung folgt dann: das, was durch Gehör und Gesicht erfreut. Darin liegt einerseits das Absehen von den gröberen Sinnen, andererseits aber wird die Lust am abstrakt Schönen ausdrücklich in das „Ästhetische“ einbezogen: Die Lust am Schönen an Beschäftigungen und in Gesetzen „dürfte sich vielleicht herausstellen als nicht außerhalb der Wahrnehmung liegend, die uns durch Gehör und Gesicht zukommt“ (298 D). Es wird dann ferner der Begriff des Schönen vom Angenehmen unterschieden, unter Hinweis darauf, daß es unsinnig wäre, Geschmack, Geruch und Liebesgenuß als etwas Schönes zu bezeichnen. 299 A: „Jeder würde uns auslachen, wenn wir sagten, etwas schmecke nicht angenehm, sondern schön, und etwas dufte nicht angenehm, sondern schön“. Da nun nichts Angenehmes vom anderen in der Annehmlichkeit selbst verschieden ist, muß bei

den Wahrnehmungen durch Auge und Ohr etwas Besonderes sein, „auf das hinschauend" man das, was durch Auge und Ohr gefällt, schön nennt (299 E); ferner kann nicht die besondere Sinneseigenschaft des Auges oder des Ohres diese Eigentümlichkeit ausmachen, sondern das Schöne muß etwas sein, was beiden Sinnen zukommt. Obwohl nun in diesem frühen Gespräch eine eigentliche Bestimmung des Schönen nicht getroffen wird und es ohne Lösung endet, so entspricht doch die Art der Begriffsbestimmung genau dem Verfahren Kants, mit dem dieser in der Kritik der Urteilskraft das Geschmacksurteil als ästhetisch nachweist und ferner von dem Wohlgefallen am Angenehmen und am Guten unterscheidet (§ 1—4). Im Philebus (51 B f.) unterscheidet dann Platon ausdrücklich die Lustempfindungen ohne „Bedürfnis" (ἐνδεία), was sachlich auf dasselbe herauskommt mit der Abscheidung jedes Interesses durch Kant, und als solche „göttlichen" Lustempfindungen werden von Platon hingestellt die an schönen Gestaltungen und Farben, an schönen Tonverhältnissen und die Lust in einer Erkenntnis, wenn sie nicht darauf beruht, daß man von irgendeinem Bedürfnis befreit wird. Fügt man dazu die Tatsache, daß Platon alles künstlerische Schaffen auf das Genie zurückführt und das geniale Schaffen als ein unbewußtes kennzeichnet, wie ich es in meiner Dissertation entwickelt habe[1]), daß andererseits Kant in seiner Erläuterung des Genies diese Unbewußtheit durch den Vergleich mit einem „schützenden und leitenden Geist, von dessen Eingebung jene originalen Ideen herrühreten" veranschaulicht und damit, ohne es zu wissen, die Auffassung Platons als das Wesentliche seiner eigenen Auffassung versinnbildlichend einführt, so ergibt sich für Platons und Kants Ästhetik eine ebensolche überraschende Übereinstimmung und Vergleichungsmöglichkeit[2]).

Doch muß ein solches „rhapsodisches" Zusammenstellen von Ähnlichkeiten so lange unfruchtbar bleiben, als die Vergleichung sich nicht folgerichtig aus den Grundgedanken der beiden Philosophen ergibt, also so lange, als nicht eine Beziehung

[1]) Kantstudien, Ergänzungsheft Nr. 40. Platos Lehre von Instinkt und Genie.

[2]) Daß der entscheidende Gesichtspunkt für die Beurteilung der Platonischen Ästhetik nicht in den Ausführungen über „Nachahmung" der Natur zu suchen ist, betont auch Hönigswald (Philosophie des Altertums. München 1917, S. 146).

sich nachweisen läßt zwischen der Ideenlehre und dem Gedanken des Transzendentalen. Anknüpfungspunkte dafür könnte man bei Kant selbst finden. Spielt doch in seiner Philosophie die Idee eine entscheidende Rolle. Bei deren Einführung beruft sich Kant ausdrücklich auf Platon; er spricht davon, daß „die hohe Sprache, deren ⟨Platon⟩ sich in diesem Felde bediente, einer milderen und der Natur der Dinge angemessenen Auslegung ganz wohl fähig ist", und betont die Möglichkeit, „ihn sogar besser zu verstehen, als er sich selbst verstand, indem er seinen Begriff nicht genugsam bestimmte, und dadurch bisweilen seiner eigenen Absicht entgegen redete oder auch dachte" (Kr. d. r. V., S. 369 bis 371). Aber nicht von Kants Ideenlehre, sondern von der Mathematik ist die erste Vergleichung dieser Art ausgegangen. In seiner Arbeit: „Platons Ideenlehre und die Mathematik" (Marburg 1878) stellte Hermann Cohen die Ideenlehre von einem Gesichtspunkt dar, der den Gedanken der Transzendentalphilosophie in ihr wiederfand. Dazu kommen zahlreiche Hinweise und Vergleichungen in seiner „Logik der reinen Erkenntnis" und seiner „Ethik des reinen Willens". Während aber Cohen mehr die Richtlinien einer solchen Behandlung der Ideenlehre gab, führte sie Paul Natorp 1903 in „Platos Ideenlehre" planmäßig durch, in engerem Anschluß an die Gedanken Cohens dann Nicolai Hartmann: „Platos Logik des Seins", Gießen 1909. Diese Arbeit weicht von der Auffassung Natorps in wesentlichen Stücken ab, wie denn auch zwischen Natorp und Cohen große Unterschiede in der Auffassung bestehen. 1914 hat dann Natorp einen Vortrag: „Über Platos Ideenlehre" veröffentlicht in den Philosophischen Vorträgen der Kantgesellschaft (Nr. 5), in welchem er sich der Fragestellung Cohens und Hartmanns nähert. Alle diese Arbeiten ziehen zwar nicht unmittelbar einen Vergleich mit Kant, aber sie suchen den Kern der platonischen Lehre im Sinne ihrer Transzendentalphilosophie zu verstehen, so daß der einheitliche Gesichtspunkt für die Vergleichung hier gegeben wäre. Doch mit einem solchen einheitlichen Gesichtspunkt allein ist es für eine Vergleichung nicht getan; sie muß, wenn sie Wert haben soll, ebensosehr die Unterschiede wie die Übereinstimmung hervortreten lassen und aus einem einheitlichen Grunde verstehen. Das ist vor allem im Sinne Platons und Kants selbst. Man hat neuerdings betont, daß Platon die Fähigkeit besaß, die Leitsätze seiner Vorgänger klar zu entwickeln

und ihre Grundgedanken zum Ausdruck zu bringen[1]); ebenso liebt es Kant, von maßgebenden Gesichtspunkten aus die verschiedenen Schulen nebeneinanderzustellen und kommt zu dem Ergebnis, daß „die philosophischen Schulen gemeiniglich alle Auflösungen, die über eine gewisse Frage möglich sind, versucht haben". Daß dem so ist, ist nicht Zufall, sondern es liegt eben an Kants fruchtbarer Fragestellung, die er bei der Einteilung angewandt hat. So muß die Vergleichung, wenn sie Wert haben soll, einen Ausgangspunkt zugrunde legen, aus dem ebenso die Übereinstimmungen wie die Verschiedenheiten sich zwanglos entwickeln.

Ein solcher Ausgangspunkt ergibt sich in den grundsätzlichen Aufstellungen, die die beiden Denker über die Art ihres Philosophierens machen. Sie fordern beide unbedingte Gewißheit als erste Bedingung, wobei Kant sich noch ausdrücklich auf die Verfahrungsweise Platons beruft. In der Vorrede nämlich zur ersten Ausgabe der Kritik der reinen Vernunft sagt er (S. 8—9): „Was nun die Gewißheit betrifft, so habe ich mir selbst das Urteil gesprochen: daß es in dieser Art von Betrachtungen auf keine Weise erlaubt sei, zu meinen." Am Schlusse des Werkes wird dieser Grundsatz wiederholt: „Die von aller Erfahrung abgesonderte Vernunft kann alles nur a priori und als notwendig oder gar nicht erkennen; daher ist ihr Urteil niemals Meinung, sondern entweder Enthaltung von allem Urteile, oder apodiktische Gewißheit. Meinungen und wahrscheinliche Urteile von dem, was den Dingen zukommt, können nur als Erklärungsgründe dessen, was wirklich gegeben ist, oder Folgen nach empirischen Gesetzen von dem, was als wirklich zum Grunde liegt, mithin nur in der Reihe der Gegenstände der Erfahrung vorkommen" (S. 803). „In Urteilen aus reiner Vernunft ist es gar nicht erlaubt, zu meinen." Sie erfordern „Allgemeinheit und Notwendigkeit, mithin völlige Gewißheit, widrigenfalls gar keine Leitung auf Wahrheit angetroffen wird" (850/51). In der Vorrede zur zweiten Ausgabe wird die Absicht ausgesprochen, „allen Einwürfen wider Sittlichkeit und Religion auf sokratische Art, nämlich durch den

[1]) Shorey, The Unity of Platos thought. Chicago 1904, S. 68: 'All other early thinkers, like the majority of thinkers always, are the prisoners of their formulas and can only abound in their own sense'.

klarsten Beweis der Unwissenheit der Gegner, auf alle künftige Zeit ein Ende zu machen" (S. 31). Wer sich seiner Methode nicht anschließt, der kann „nichts andres im Sinne haben, als die Fesseln der Wissenschaft gar abzuwerfen, Arbeit in Spiel, Gewißheit in Meinung und Philosophie in Philodoxie zu verwandeln" (S. 37). Das ist dieselbe hohe und unbedingte Sprache, mit der Platon von Anfang an die Gewißheit für seine Philosophie betont und die feste Bindung, wie er es im Gorgias ausdrückt, „mit eisernen und stählernen Gründen" (509 A) verlangt. Wie wichtig diese Unterscheidung der Erkenntnisarten ist, zeigt sich darin, daß der Nichtwisser Sokrates an dieser Stelle behauptet, ein Wissen zu haben: „Daß etwas Verschiedenes ist wahre Meinung und Wissen, dies scheine ich mir nicht nur so zu vermuten, sondern wenn ich sonst irgend etwas zu wissen behaupte — und von wenigen möchte ich das behaupten —, dann würde ich auch dies als eines von dem bezeichnen, was ich weiß" (Men. 98 B). Ihre volle Tragweite aber bekommt diese Unterscheidung erst da, wo sie Platon zum Ausgangspunkt einer grundsätzlichen Einteilung der Gebiete der Erkenntnis macht. Dies geschieht im Phädon.

I. Der Phädon.

Die Darstellung des Phädon von dem Entwicklungsgange des Sokrates, seiner Abwendung von der Naturbetrachtung und seiner Flucht in die λόγοι, ist von jeher mit Recht für einen entscheidenden Abschnitt der Platonischen Philosophie gehalten worden. Es ist eine Entscheidung in Platons Philosophie und für seine Philosophie. Noch im Menon war das Trennungsmerkmal zwischen Wissen und Meinung gesehen worden in der „Erwägung der Ursache", und es war dabei durchaus kein Unterschied gemacht zwischen der Ursache im gewöhnlichen Sinne der Erfahrung und dem begrifflichen Grunde. Die Fähigkeit des Dieners, mathematische Erkenntnisse aus sich selbst zu schöpfen, wird im Menon ohne weiteres auf „alle übrigen Erkenntnisse" übertragen (85 E), „die Wahrheit über das Seiende ist stets in unserer Seele" (86 A); daß durch „Erwägung der Ursache" die Meinung zum Wissen wird, ist eine in allen Lebensverhältnissen sich offenbarende Tatsache (98 A). Die Ideenlehre andererseits wird noch im Kratylos durchaus zweifelhaft eingeführt, als ein Traum, der dem Sokrates oft kommt (439 C), und ob sie gegenüber der Lehre des Heraklit vom Fluß aller Dinge die Wahrheit bedeute, wird nicht sicher entschieden: „Vielleicht also verhält es sich so, Kratylos, vielleicht aber auch nicht. Man muß daher mutig und tüchtig forschen, und nicht leichthin etwas hinnehmen" (440 D). Vergleicht man das mit der entschiedenen Stellungnahme im Phädon, so wird klar, daß hier ein bedeutungsvoller Wendepunkt vorliegt. Deutlich weist auch Aristoteles auf diesen Zeitpunkt hin, wenn er die Ideenlehre einerseits aus dem Gegensatz gegen die Auffassung Heraklits, andererseits aus den Begriffsbestimmungen des Sokrates ableitet (met. I, 6).

Tritt somit schon äußerlich der Abschnitt in Platons Philosophie hervor, so war er sich andererseits auch bewußt, eine grundlegende Scheidung für das ganze Gebiet der Erkenntnis einzuführen. Dafür zeugt der Umstand, daß die neue Lehre eingeführt wird als eine Überwindung des früheren Standpunktes, und zwar einerseits subjektiv, als Ergebnis der geistigen Ent-

wicklung des Sokrates, und objektiv, als Ablehnung aller bisherigen Naturphilosophie (96), wobei namentlich Anaxagoras in Betracht kommt (97—99). Vor allem aber weist die Aufgabenstellung: „ganz und gar über Werden und Vergehen die Ursache gründlich zu behandeln“ (95 E) auf die allumfassende Bedeutung des Schrittes hin, den er jetzt zu tun sich anschickt. Daraus geht klar hervor, daß er jedenfalls in diesem Augenblicke sich bewußt war, eine Grundfrage aller Naturauffassung und aller Philosophie zu behandeln. Wenn er überhaupt etwas weiß, so läßt er seinen Sokrates im Menon sagen, so weiß er, daß zwischen Meinung und Wissen ein unbedingter Unterschied zu machen ist. Hier sagt er, daß man in den Dingen der Natur, in der Sinnenwelt, niemals ein Wissen gewinnen kann, daß man von ihr absehen und in die begrifflichen Überlegungen (λόγοι) sich flüchten muß. Der Unterschied zwischen seinem früheren Verfahren „mit den Augen und jeder Wahrnehmung“ an die Dinge zu gehen und in den gegebenen Dingen selbst nach der Wahrheit zu forschen (ἐν τοῖς ἔργοις 100 A) und zwischen seiner Hinwendung zu den Ideen wird mit den schärfsten Ausdrücken betont. Die, welche sich mit den alten Widersprüchen abfinden, „tappen gewissermaßen im Dunkel“ (99 B), Sokrates fürchtet bei dieser Erkenntnisart ganz und gar blind zu werden; spöttisch heißt es, ihre Anhänger „rührten mit ihrer Weisheit alles durcheinander und brächten es dabei doch fertig, sich selbst zu gefallen“ (101 E). Demgegenüber ist seine Art „einfach, kunstlos und vielleicht einfältig“, aber sie scheint ihm „sicher zu sein“ und Gewähr zu bieten, „wenn man sich daran hält, niemals zu fallen“ (100 D E). Es ist wohl zu beachten, daß in dieser „Sicherheit der Grundlegung“ (101 D) der einzige Vorzug der neuen Denkweise gesehen wird. Das Ziel der alten Naturforschung, einen einheitlichen Erklärungsgrund für die gegebene Welt zu finden und durchzuführen, eine teleologische Weltanschauung zu begründen, wird nicht etwa verächtlich behandelt. Sie ist das Ziel und die Sehnsucht auch des Sokrates: „Am liebsten wäre ich Schüler einer derartigen Ursache geworden, wie sie sich verhalten mag.“ Nur, weil er „sich einer solchen beraubt sah und sie weder selbst finden noch von einem andern lernen konnte“ (99 C), hat er sich zu dem Verzicht entschlossen und sich zu der neuen, einfältigen Weisheit gewandt, die ihm aber das bot, was er in der äußeren,

sinnlichen Welt nicht finden konnte, Sicherheit und Widerspruchslosigkeit.

Somit ist die Unmöglichkeit, zu der gegebenen sinnlichen Erfahrung eine Gewißheit zu finden, der bestimmende Grund dafür, dieses Gebiet aufzugeben. Doch macht auch diese Abscheidung den Eindruck einer vorläufigen Abgrenzung. Denn daß durch sie nun die wirkliche reine Erkenntnis, das Wissen, erreicht sei, wird von Platon nicht behauptet. Es soll die begriffliche Überlegung zugrunde gelegt werden, die man „jedesmal als die stärkste einschätzt" (100 A), und man soll vorläufig unbekümmert untersuchen, wie diese sich in der Erfahrung bewährt. „Wenn du aber von jener selbst Rechenschaft ablegen sollst, ... so leg' wieder eine andere Grundlegung zugrunde, die von den oberhalb liegenden als beste erscheint, bis du zu etwas Hinreichendem kommst". In diesem „Hinreichenden" (ἱκανόν 101 D) sieht Hartmann schon die unbedingt gewisse Grundlage der Erkenntnis vorausgenommen: „Man stößt unfehlbar zuletzt auf „etwas 'Zureichendes', das einem Genüge leistet, worüber hinaus sich nicht weiter fragen läßt" (S. 252). Für diese Deutung ist aber der Ausdruck „irgend etwas Hinreichendes" viel zu vorsichtig und zurückhaltend gewählt. Wohl führt das hier entwickelte bedingte Verfahren später auf diese Forderung des Unbedingten, hier aber ist die Sache in der Schwebe gelassen. Das ἱκανόν ist das vorläufig Genügende, was für den Augenblick ausreicht, wodurch man mit dem gerade vorliegenden Zwecke fertig wird. Es ist nicht behauptet, daß mit der Hinwendung zur begrifflichen Erkenntnis nun das Gebiet gefunden sei, wo unbedingte Gewißheit vorliegt, sondern die Abgrenzung ist lediglich von verneinendem Werte. In der gegebenen Erfahrungswelt ist eine Gewißheit nicht möglich, das ist sicher. Die Gewißheit aber, welche die begriffliche Erkenntnis bietet, gilt auch nur vergleichsweise, nämlich im Verhältnis zu der sinnlichen Erfahrung, von der es bestimmt kein Wissen geben kann. Die begriffliche Überlegung, die man für die stärkste „einschätzt", die als beste „erscheint", wird zugrunde gelegt. Ein sicheres Merkmal für ihre Richtigkeit wird also nicht angeführt und nur für den jedesmaligen Fall auf weitere Grundlegungen zurückverwiesen, für die dasselbe von neuem gilt. So wenig nun damit die grundlegende Bedeutung dieses Verfahrens für die ganze Entwicklung der Platonischen Philosophie bestritten werden soll, so darf man

doch deshalb die zurückhaltende und vorsichtige Ausdrucksweise, und die Vorbehalte, die darin liegen, nicht übersehen. Keineswegs ist mit der Abwendung von der Sinnlichkeit schon die apriorische Erkenntnis bestimmt bezeichnet. Unter den Ideen, deren Bestehen zugrunde gelegt wird, erscheinen in erster Linie „Schnee" und „Feuer", und es wird davon ausgegangen, daß sie mit den Begriffen „warm" und „kalt" unlöslich verbunden sind. Daß Platon dabei nicht ganz wohl ist, zeigt sich freilich daran, daß er gleich darauf sagt, die Sache werde deutlicher in den arithmetischen Begriffen des „Geraden" und ähnlichem (103 E f.). Die entscheidende Trennung von apriorischen und empirischen Begriffen fehlt also. Ebenso unberechtigt, wie die Auffassung der hier entwickelten Erkenntnis als apriorischer ist die Auffassung, die Idee sei die Hypothesis, was dann dazu führt, aus den hier gebotenen Ausführungen zu schließen, die Idee sei eine Methode. Platon sagt: „Ich mache die Hypothesis (ὑποθέμενος), es sei ein Schönes an sich selbst" (100 B). Damit ist nach Cohen (S. 27) „in deutlichsten Worten die Idee als Hypothesis bezeichnet". Mir scheint dadurch der Sinn der Stelle völlig umgedeutet zu sein. Die Hypothesis besteht darin, daß es Ideen gibt; die Existenz der Idee ist eine Hypothesis, von der er ausgeht. Weiter kann man aus der Stelle nichts entnehmen. Ebensowenig wird „ein wenig darauf die Ideenlehre die 'sichere Hypothesis' genannt", wie Cohen behauptet. Platon sagt an dieser Stelle (101 D), er halte sich „an jenes Sichere in der Hypothesis" (ἐκείνου τοῦ ἀσφαλοῦς τῆς ὑποθέσεως), und diese Sicherheit in der Grundlegung besteht eben darin, daß es die Ideen gibt und daß nur dadurch die Einzeldinge ihre Eigenschaften bekommen. Das Bestehen der Begriffe an sich selbst, wie es auch aufzufassen sein mag, ist also Hypothesis und wohl die wichtigste Hypothesis überhaupt; aber keineswegs ist damit „die Idee als Hypothesis urkundlich nachgewiesen."

Somit hat sich uns als der Sinn dieser Scheidung nach dem Grundsatze der Gewißheit ein wesentlich verneinender ergeben: Es ist ein Gebiet festgelegt worden, von dem es keine Gewißheit, kein wirkliches Wissen gibt. Auf den davon unterschiedenen Gebieten, in den begrifflichen Überlegungen besteht auch nur verhältnismäßige Sicherheit, ein Wissen ist hier nicht unmöglich. Dies verneinende Ergebnis, die Abgrenzung eines Gebietes, in dem ein wirkliches Wissen unmöglich ist, ist also bei Platon

durch die Forderung unbedingter Gewißheit, in der wir ihn mit Kant verglichen, gezeitigt worden. Auch bei Kant liegt nun eine solche Abscheidung eines Gebietes vor, von dem kein Wissen, sondern nur ein Meinen möglich ist, ein Gebiet, das also außerhalb des Gebietes der eigentlichen Philosophie fällt. Aber gleich bei diesem ersten Ergebnis der Forderung der Gewißheit fallen uns bei den beiden Denkern weit mehr die Unterschiede als die Übereinstimmungen ins Auge. Wir dürfen nämlich folgerichtig nicht etwa die Naturauffassung Kants mit der Platons vergleichen, sondern das, was Kant von dem Gebiete der Gewißheit unbedingt ausschließt, und das ist das „Ding an sich", das „unbestimmte Etwas", was hinter den Erscheinungen liegen mag und weder durch die Anschauungsformen von Raum und Zeit, noch durch die Kategorien zu erfassen ist. Dies Gebiet nimmt zu der Grundforderung der Philosophie, in der Kant und Platon übereinstimmen, dieselbe Stellung ein, wie bei Platon die ganze sinnlich gegebene Welt überhaupt. Der Unterschied ist ungeheuer. Die ganze Naturerkenntnis, deren sichere Grundlegung für Kant die Hauptaufgabe war, fällt für Platon in das Gebiet der Meinung und ist damit aus dem Gebiet der Gewißheit ausgeschlossen. Diesen Standpunkt hat er, wie wir sehen werden, folgerichtig bis in sein Alter festgehalten. Hier mag nur der Philebus angeführt werden, wo es von dem, der Forschungen über die Natur anstellt, heißt, daß von dem Gegenstand seiner Forschungen nichts „deutlich wird nach der genauesten Wahrheit, weil davon sich niemals etwas in gleicher Weise verhielt noch verhalten wird, noch im gegenwärtigen Augenblick verhält" (59 A B), deshalb gibt es davon „weder Einsicht noch irgendein Wissen, das die höchste Wahrheit besäße". Diese Stelle aus einem der letzten Werke mag vorläufig als Beleg für die grundlegende Bedeutung dienen, die diese Forderung unbedingter Gewißheit und die daraufhin erfolgte Verneinung einer „Wissenschaft" im höchsten Sinne von der Natur für Platon hat. Der Unterschied zu Kant ergibt sich daraus, daß bei diesem der Umfang eines möglichen Wissens von vornherein viel weiter ist, und dabei viel schärfer abgegrenzt ist. Kant geht aus von der Erkenntnis a priori überhaupt und kann sich dabei auf die Mathematik und die mathematische Naturwissenschaft stützen, vor allem aber weist er auch in der Sinnlichkeit, in den reinen Anschauungen von Raum und Zeit, etwas

Apriorisches und mithin Wißbares nach, so daß bei ihm das davon ausgeschlossene Gebiet zu einem unfaßbaren Etwas zusammenschrumpft, von dem er selbst in den verschiedensten Ausdrücken redet und auf dessen nähere Behandlung er sich überhaupt nicht einläßt, so daß seine Lehre hier am meisten umstritten und am meisten angegriffen ist. Auch Platon hat, wie wir sahen, Sinn für das Apriorische. Das beweist die Betonung des Mathematischen schon im Menon, und auch im Phädon machten die mathematischen Begriffe die Ideenlehre deutlicher als die empirischen (103 E f.). Aber eine grundsätzliche Scheidung apriorischer und empirischer Erkenntnis erfolgt nicht, und so bleibt einerseits das Gebiet der Meinung viel umfassender und begreift die ganze Natur in sich, andererseits wird auch kein Gebiet des sicheren Wissens angegeben, nur ein solches wird unterschieden, wo ein Wissen nicht unmöglich ist, das aber immer noch fraglich bleibt. Eine Übereinstimmung freilich besteht zwischen den Gebieten, die die beiden Denker von dem unbedingten Wissen ausschlossen: Sie leugnen dies Gebiet damit nicht, und sie äußern auch noch Beachtung und Teilnahme dafür. Platon gab das Streben nach einem geschlossenen teleologischen Weltbilde nur auf, weil er es „weder selbst finden noch von einem andern lernen konnte", und auch bei Kant ist das unbestimmte Etwas durchaus nicht seiner Teilnahme entrückt, sondern es spielt als das „Intelligible" in seiner Darstellung eine entscheidende Rolle. Es ist das Gebiet, in welchem wir Naturnotwendigkeit und Freiheit uns vereinigt denken können, bei welchem wir uns den verschiedensten Vorstellungen und Deutungsversuchen hingeben können, allerdings stets mit dem Bewußtsein, daß ein Wissen darüber nicht möglich ist. Hier mag nur hingewiesen werden auf die Kritik der reinen Vernunft S. 321—322, wo er von den inneren Kräften und Bestimmungen jeder Substanz spricht, die diesen die „innere Realität" bedeuten, und von diesem Standpunkt aus sogar die Monaden des Leibniz in gewissem Sinne anerkennt. Immerhin ist Kants Haltung hier wesentlich Gleichgültigkeit, während es für Platon ein schmerzlicher Verzicht ist, hier von einem Wissen abzusehen, und er, wie wir sehen werden, wieder und wieder darauf zurückkommt.

Wir haben die Unterscheidung zwischen einem Gebiete, wo es nur Meinung und kein Wissen geben kann, und dem, wo ein solches möglich ist, für eine grundlegende Wendung in der Philo-

sophie Platons angesetzt und sie zum Ausgangspunkt der Betrachtung genommen. Eine gänzlich andere Auffassung ergibt sich aus der Darstellung Natorps: Bei diesem enthält sowohl die erste, in der Besprechung der Lehre des Anaxagoras enthaltene Weltauffassung eine abgerundete Erklärung des Weltenbaus wie nachher die Ideenlehre, der δεύτερος πλοῦς, selbst, so daß dadurch der scharfe Gegensatz und Einschnitt zwischen diesen beiden Teilen eigentlich unnötig und wesenlos wird. Platon hatte in dem ersten eine einheitliche Welterklärung gefordert und hatte den Inhalt dieser Forderung so dargestellt, daß man bei jedem einzelnen Vorgang den Zweck müsse angeben können; er hatte das dahin ausgedrückt, daß man jedesmal nachweisen müsse: „Es ist gut so." Der Sinn dieses „gut" ist nun nach Natorp „nichts als die Idee der Erhaltung". Es besteht also das Wesen der hier von Platon verlangten Welterklärung nach Natorp darin, daß sie zeigt, wie die Welt sich durch ihre Ordnung selbst erhält. S. 148: „Die Weltordnung sagt Erhaltung der Welt in ihrem Grundbestand ... Jedes im besonderen muß so geordnet sein, d. h. sich selbst erhalten, wie es geordnet ist zur Selbsterhaltung des Ganzen durch eine systematische Ordnung dieses Ganzen." Natorps Auffassung kommt darauf hinaus, daß jede unmechanische Ursächlichkeit ausgeschaltet ist und dafür im Weltall ein durchgehend gegenseitig bedingter Mechanismus in allen Einzelvorgängen walten soll. Nun verlangt aber Platon doch klar und deutlich eine bewußte Ursache: Die Menge, die die mechanischen und materiellen Verhältnisse für wirkliche Ursachen ansieht, tappt im Dunkel und verkennt das Wichtigste, daß es nämlich eine „bewirkende Ursache (δύναμις) dafür geben müsse, daß die Dinge so gelagert sind, wie es am besten ist", und daß diese bewirkende Ursache eine δαιμονία ἰσχύς, eine geistige Wirkungskraft haben muß. Wer diese geistige, unmechanische Ursache außer der Berechnung läßt, der urteilt genau so töricht wie der, welcher die sittlichen Entschlüsse eines Menschen bei seinen Taten beiseite läßt und in seinen körperlichen Verhältnissen die Ursache sieht (98 C D). Deshalb war ja Sokrates auf Anaxagoras gekommen und hatte in ihm den richtigen Mann zu finden geglaubt, weil er eine bewußte Ursache, den νοῦς, gelehrt hatte. Auf dies Grunderfordernis der teleologischen Erklärung wird immer und immer wieder bei der ganzen Behandlung der Lehre des Anaxagoras zurückgegriffen (97 C, 98 A), und er wird getadelt, daß er von dem

„Geist" keinen Gebrauch mache (98 B). Daß alles dies nur bildlich gesprochen wäre und der „Geist" nur ein Sinnbild wäre für eine durchgehende Gesetzesordnung, wäre natürlich an sich nicht ganz undenkbar; wenn aber Plato als Kennzeichen der von ihm geforderten Welterklärung eine geistige Ursache ausdrücklich verlangt im Gegensatz zu rein mechanisch materiellen Erklärungen, so darf man nicht diese geistige Ursache selbst zum Sinnbild des Mechanismus machen. Platon suchte solche teleologische Welterklärung; er fand sie nicht und flüchtete deshalb in die „begrifflichen Überlegungen"; er wandte sich zur Ideenlehre.

Diese bedeutet also zunächst nicht etwa eine andere Welterklärung, sondern den Verzicht auf eine Welterklärung überhaupt. Die wirklichen Geschehnisse (ἔργα), die sinnliche Wahrnehmung wird beiseite gelassen, und in den begrifflichen Verhältnissen selbst wird die Sicherheit der Grundlegung gefunden. Von einer bestimmten Naturerklärung ist nicht mehr die Rede. Trotzdem will nun Natorp in diesen Ausführungen eine solche finden. Platon hat diese Begriffe als das unveränderlich Beharrende gegenüber dem Wechsel in den Einzeldingen bezeichnet. Das soll nun aber nach Natorps Auffassung nicht nur von dem Beharren und Feststehen dieser Begriffe gelten, sondern auch darüber hinaus soll im Werden und Geschehen ein Bleiben der Begriffe statthaben. „Wenn eine Bestimmtheit aus einem gegebenen Subjekt entschwindet", soll sie „nicht überhaupt vernichtet sein, sondern sich nur auf eine Stelle übertragen haben". Man solle also gewissermaßen dann nach einer anderen solchen Stelle suchen können und müssen. „Diese allgemeine Voraussetzung, daß das Eidos selbst nicht untergeht, nicht nur nicht für das reine Denken, sondern auch nicht im Wechsel des Geschehens, wird zwar nicht ausdrücklich formuliert, aber der nachfolgende Beweis der Unsterblichkeit, der das Ziel der ganzen Untersuchung bildet, fußt unwidersprechlich auf dieser Voraussetzung und wäre ohne sie ganz unverständlich" (S. 155). Demnach „muß, jener logischen Voraussetzung zufolge, das Werden und Geschehen als bloßer Stellenwechsel irgendwelcher in ihrem Grundbestand unveränderlicher Bestimmtheiten gedacht werden, welches nun auch diese sein mögen" (156). Diese Folgerungen zieht Natorp aus dem Ausdrucke des „Platzmachens" (ὑπεκχωρεῖν)

und des „Aufnehmens", das die Dinge den Begriffen gegenüber an den Tag legen, und er findet in dem allen die spätere Lehre des Timäus vom Raum als dem letzten Beziehungsgrund alles Geschehens. S. 156: „Hier im Phaedo, wie gesagt, ist noch nicht ganz in ausdrücklicher Formulierung dasselbe erreicht, aber alle Prämissen zu dieser Folgerung liegen bereit. Auch begegnen schon dieselben Ausdrücke des Aufnehmenden, des Trägers der Form oder Idee, des Ein- und Austretens der Bestimmtheiten (103—105 wiederholentlich). Das gegenseitige Platzmachen, Raumgeben (ὑπεχχωρεῖν) fordert als Grundlage einen Raum."

Nun kann man meiner Meinung nach gar nicht deutlicher sagen, was man nicht will, als Platon es hier von der von Natorp ihm zugeschriebenen Auffassung sagt. Ausdrücklich lehnt Platon das Mißverständnis ab, daß man aus dem Ausdruck ὑπεχχωρεῖν schließen könne, er behaupte ein „Bestehenbleiben des Eidos im Wechsel des Geschehens", indem er stets hinzufügt, daß beim Eintreten einer neuen Bestimmung die frühere „hinaustritt oder zugrunde geht". So 102 D E: „eines von beidem, entweder zu weichen und hinauszutreten, wenn das Entgegengesetzte dazu kommt, . . . oder, wenn jenes herangetreten ist, zugrunde gegangen zu sein". 103 A: ἤτοι ἀπέρχεται ἢ ἀπόλλυται . . . 103 D: ἢ ὑπεχχωρήσειν αὐτῷ ἢ ἀπολεῖσθαι . . . ἢ ὑπεξιέναι ἢ ἀπολεῖσθαι. 104 C: ἤτοι ἀπολλύμενα ἢ ὑπεχχωροῦντα, . . . καὶ ἀπολεῖσθαι πρότερον καὶ ἄλλο ὁτιοῦν πείσεσθαι, πρὶν ὑπομεῖναι . . . Deutlicher kann es Platon nicht machen, daß er hier von jeder besonderen Auseinandersetzung über die Art des Eintretens und Verschwindens der Bestimmungen völlig absieht und nur zeigen will, daß überhaupt solche gegensätzlichen Bestimmungen in den Dingen auftreten können und sich dann gegenseitig ausschließen. Was darüber hinausgeht, soll in der Schwebe bleiben. Platon will keine bestimmte Naturlehre, denn er hat vorläufig auf jede verzichtet. Deshalb widerspricht seine Ausdrucksweise absichtlich allem, was wie der Ansatz zu einer solchen Naturerklärung aussehen könnte. Ebenso bestimmt wehrt Platon in dem Beweis für die Unvergänglichkeit der Seele den Schluß auf die Unvergänglichkeit aller anderen Begriffe ab, den Natorp daraus entnimmt (s. oben!). Die Seele ist unvergänglich, weil sie mit dem Begriff des Lebens verknüpft ist. Aber das ist eine Besonderheit dieses Begriffes und gilt von anderen Begriffen nicht. Von der Seele kann also, wenn sie aus einem Körper

entschwindet, kein ἀπολέσθαι ausgesagt werden, sondern nur das ὑπεχχωρεῖν. Bei jedem anderen Begriff aber bleiben beide Möglichkeiten offen: 106 B: „Aber was hindert, könnte man einwenden, daß zwar, wie eingestanden, nicht das Ungerade gerade wird, wenn das Gerade herantritt, daß es aber zugrunde geht und an seine Stelle das Gerade tritt? Wer so sagt, gegen den könnten wir die Behauptung nicht aufrechterhalten, daß es nicht zugrunde geht. Denn das Ungerade ist nicht unvergänglich. Denn wenn wir das festgestellt hätten, würden wir wohl leicht die Behauptung aufrechterhalten, daß, wenn das Gerade herantritt, das Ungerade und die Drei weggeht und entweicht. Und über das Feuer und über das Wasser würden wir solche Behauptung aufrechterhalten. . . . Also auch jetzt über das Unsterbliche, daß nämlich, wenn wir festgestellt haben, daß es auch unvergänglich sei, die Seele außerdem, daß sie unsterblich ist, auch unvergänglich wäre; wenn aber nicht, wäre eine andere Überlegung nötig." Die beiden Beweisgründe, die Natorp für seine Auffassung der Ideenlehre „als bloßer Stellenwechsel irgendwelcher in ihrem Grundbestand unveränderlicher Bestimmtheiten" ausführt, werden also von Platon selbst in der bestimmtesten Weise zurückgewiesen.

Betrachten wir zusammenfassend die Deutung, die Natorp dem teleologischen Erklärungsversuch und dann der Ideenlehre gibt, so ergibt sich, daß nach ihm beide im wesentlichen auf dasselbe herauskommen. Der geistige Erklärungsgrund ist ein Ausdruck für das Gesetz der Erhaltung im ganzen Weltall, die Ideen sind ein Zusammenhang der sich im Wechsel des Geschehens erhaltenden Bestimmungen, also auch der Naturgesetzlichkeit. Warum dann aber die scharfe Scheidung der Verfahrungsweisen? Warum ist das erste als vergeblicher Versuch bezeichnet, als eine Sehnsucht nach einer Lehre, die Sokrates nirgends finden konnte, wenn der δεύτερος πλοῦς nachher im Grunde auf dasselbe herauskommt? Es ist gänzlich verfehlt, hier durchaus eine Übereinstimmung erzielen zu wollen, wo doch Platon aufs bestimmteste den Gegensatz betont. Auch Zeller verfällt in den Fehler, in der Ideenlehre eine Folgerung aus der Lehre des Anaxagoras vom νοῦς zu sehen. Demgegenüber kann man sich auf die ausdrückliche Feststellung Platons berufen, daß die Ideenlehre hier einen Verzicht auf eine Welterklärung überhaupt bedeutet (99 C D); daß allerdings damit Platon noch nicht sein

letztes Wort gesprochen hat, und daß dieser Verzicht nicht endgültig ist, tritt freilich deutlich genug in der vorsichtigen Ausdrucksweise hervor, mit der das Vorläufige dieser Lösung gekennzeichnet wird. In dem Hinweis auf das weitere Zurückgehen hinter jede Hypothesis liegt zugleich, daß schließlich einmal ein unbedingt gewisser Grund aller Erkenntnis gesucht werden muß, der nicht mehr nur „ausreicht", sondern auch wirkliche Gewißheit bietet. Der Gedanke, von den Einzelvorgängen sich wegzuwenden und in begrifflichen Überlegungen die Wahrheit zu erforschen, diese dann auf die Erfahrung anzuwenden und dann eine weitere Begründung für die Hypothesis zu suchen, legt es allerdings nahe, an die kritische Philosophie zu denken, so daß Stenzel[1]) sagt, Platon sei „hart an der sogenannten kritisch-philosophischen Lösung vorbeigegangen", und mit Recht weist Cohen darauf hin, daß vor allem die großen Naturwissenschaftler kongeniales Verständnis für Platons Idee gezeigt haben[2]). Trotz aller Bevorzugung der Mathematik aber, die die Sache am deutlichsten mache, bleibt bestehen, daß das Empirische und das a priori nicht rein geschieden sind, und somit der erste Schritt auf eine unbedingte Gewißheit hin, der hier geschehen ist, durchaus von Kant verschieden ist.

Somit ist der Phädon kennzeichnend für Platons Art, eine Lösung als noch unvollständig, als Hinweis auf etwas noch Höheres zu geben. Die Hypothesis macht das ἀνυπόθετον notwendig, der Phädon weist auf den Staat voraus. Das Grundstreben der Platonischen Philosophie, das Wissen im Sinne der unbedingten Gewißheit zu erreichen, hat vorläufig nur zu einem verneinenden Ergebnis, zur Abscheidung eines Gebietes des Meinens geführt. Für das andere Gebiet, die begrifflichen Überlegungen, muß die Frage von neuem entstehen. Ist unser Ansatz richtig, daß bei Platon und Kant in diesem Streben nach unbedingter Gewißheit eine Wesensgleichheit besteht, so muß sich aus dieser neuen Fragestellung eine weitere fruchtbare Vergleichung ergeben.

[1]) Studien zur Entwicklung der Platonischen Dialektik von Sokrates zu Aristoteles. Breslau 1917, S. 133.

[2]) Logik der reinen Erkenntnis, S. 6.

II. Gastmahl und Staat.

Wie sehr der Phädon nur eine vorläufige Lösung des Strebens nach der Gewißheit enthält, eine Lösung, die nur eine verhältnismäßige Gewißheit bieten kann und die deshalb in sich die alte Notlage, die „Verwirrung" und die Furcht vor dem Erblinden neu hervorbringen muß, das zeigt sich, wenn man den ausdrücklichen Gegensatz betrachtet, in den sich Staat 509 C bis 511 E zu den entscheidenden Abschnitten des Phädon stellt. Was dieser geboten hatte, wird hier deutlich als die geringere, vorläufige Stufe bezeichnet. Dort war empfohlen, sich an eine einmal gewählte Grundlegung zu halten und ihre Brauchbarkeit im Gegebenen zu verfolgen und dann erst zu einer weiteren Grundlegung so weit zurückzugehen, bis es genügt (101 D E). Diese Wahl der weiteren Grundlegung soll erfolgen nach „Gutdünken" (ἥτις τῶν ἄνωθεν βελτίστη φαίνοιτο), die Frage nach einem Ursprünglichen, nach der ἀρχή, wird verächtlich abgetan. Das sei Sache der Wortfechter, der ἀντιλογικοί. Der Ausdruck ἀρχή wird allerdings im Phädon namentlich gebraucht von der Ansetzung eines Ursprünglichen in der Materie selbst, also von dem Verfahren der Naturphilosophen; hier aber gewinnt er den Klang der Ablehnung eines Ursprünglichen überhaupt. Der Phädon ist eben auf Bescheidung und Selbstbeschränkung im Wissen gestimmt. Im ausdrücklichen Gegensatz dazu betont der Staat, daß auch im Gebiet begrifflicher Erkenntnis noch einmal eine Zweiteilung eintreten muß: Bei dem einen Verfahren „sieht die Seele sich genötigt, von Grundlegungen aus zu forschen, indem sie nicht zum Ursprung fortschreitet", bei dem anderen aber „geht sie von der Grundlegung aus zu einem nicht weiter zu begründenden Ursprung" (510 B). Das erstere ist das Verfahren „der Geometrie und der ihr verwandten Künste", wobei „die Seele sich genötigt sieht, Grundlegungen bei der Forschung anzuwenden", über die sie keine Rechenschaft ablegen kann und für die sie im sinnlichen Schauen Bestätigung findet. Bei dem anderen Verfahren „erfaßt die begriffliche Überlegung selbst das Denkbare mit der Fähigkeit der Dialektik, indem sie die Grund-

legungen nicht zum Ursprung macht, sondern in Wahrheit zu Grundlegungen, zum Angriffs- und Ausgangspunkt gewissermaßen, um bis zu dem zu gelangen, was keiner weiteren Grundlegung bedarf (τοῦ ἀνυποθέτου), dem Ursprung von allem, ihn ergreift und dann von dem aus, was an jenen sich anschließt, wieder zum Ende abwärts geht" (511 B). Angedeutet kann man solch Fortschreiten auch in dem ἱκανόν des Phädon schon sehen, aber ein ganz anderer Ton ist hier bewußt angeschlagen. In festester Form wird von vornherein die Forderung eines unbedingten, ursprünglichen Wissens aufgestellt. Mit Recht hat Cohen betont, daß der Grund dieser anderen Stellungnahme im Sittlichen zu suchen ist, für die eine solche „hypothetische" und verhältnismäßige Gewißheit nicht ausreicht, ganz wie auch Kant betont, daß im Gebrauch der Naturwissenschaft und Mathematik die Grundsätze und Begriffe auch ohne transzendentale Deduktion ihren sicheren Gebrauch finden. „Für die mathematische Natur mochte dieses Fundament genügen; für die Ethik dagegen schien es wie Flugsand. Die Ideen der Natur, die man als in dem Mathematischen (τὰ μαθηματικά) zusammengefaßt betrachten kann, mögen an Wert und Sicherheit durch den Apriorismus dieser Methodik nichts einbüßen; aber das Gute (τὸ ἀγαθόν), welches die sittlichen Ideen zusammenfaßt, scheint in seinem Werte, in der Kraft seiner Geltung zu verlieren, wenn ihm nur dieser methodische Grund gelegt wird. Himmel und Erde mögen vergehen, aber der Grund der Sittlichkeit muß bestehen bleiben" (Cohen, Kr. d. reinen Erk. S. 180/81). So erhält die Forderung der Gewißheit, die im Phädon im wesentlichen ihre verneinende Seite zeigte und sich in scharfer Ablehnung des nicht Gewissen äußerte, einen bejahenden Inhalt; der Phädon hatte wesentlich nichtsittliche Erkenntniswerte behandelt. Trotz ihres sittlichen Ursprunges wurde die Frage nach der Unsterblichkeit der Seele als eine Frage nach dem Wesen der Ursächlichkeit genommen; sittliche Begriffe zu begründen, wurde kein Versuch gemacht. Diese Fragen lagen gewissermaßen außerhalb des Gesichtsfeldes, und daraus erklärte sich die zurückhaltende Stellungnahme, für die eine Grundlegung auf Grund eines „Gutdünkens" „ausreicht". Damit, daß diese Fragen in den Vordergrund treten, tritt im Phädrus, Symposion und Staat eine ganz andere Stellungnahme ein. Die unbedingte Notwendigkeit, hier Gewißheit zu haben, verleiht der Forderung nach der unbedingten Grundlage eine Kraft und ein Ungestüm,

das die trocken lehrhaften Ausführungen des Phädon in den hinreißenden Schwung dichterischer Gestaltung verwandelt. Mit Recht zieht Cohen zum Vergleich den „Primat der praktischen Vernunft" bei Kant heran. Diese Auffassung ist nicht etwa der „Kritik der praktischen Vernunft" eigentümlich, sondern tritt schon in der „Kritik der reinen Vernunft" sehr bestimmt hervor: „Die Endabsicht, worauf die Spekulation der Vernunft im transzendentalen Gebrauche zuletzt hinausläuft, betrifft drei Gegenstände: die Freiheit des Willens, die Unsterblichkeit der Seele und das Dasein Gottes. . . . Wenn . . . diese drei Kardinalsätze uns zum Wissen gar nicht nötig sind und uns gleichwohl durch unsere Vernunft dringend empfohlen werden: so wird ihre Wichtigkeit wohl eigentlich nur das Praktische angehen müssen. . . . Die ganze Zurüstung also der Vernunft, in der Bearbeitung, die man reine Philosophie nennen kann, ist in der Tat nur auf die drei gedachten Probleme gerichtet. Diese selber aber haben wiederum ihre entferntere Absicht, nämlich was zu tun sei, wenn der Wille frei, wenn ein Gott und eine künftige Welt ist" (Kr. d. r. V. S. 826—828). Die Tatsache, die sich in der ganz veränderten Haltung Platos, in seiner Wendung vom verneinend Verzichtenden zum bejahend Fordernden ausspricht, ist somit auch von Kant zur obersten Regel aller Philosophie überhaupt gemacht: daß die Forderung der Gewißheit aus der Sittlichkeit ihre eigentliche Schwungkraft bekommt. Verwirrung und die Angst, blind zu werden, war im Phädon der Grund, sich den Ideen zuzuwenden, zu dem hartnäckigen Festhalten an der einfachen und vielleicht einfältigen Grundlegung; um der verhältnismäßigen Sicherheit willen, die darin lag, wurde der Versuch einer groß angelegten Welterklärung bedauernd aufgegeben. Welch Gegensatz zu dem begeisterten Vorwärtsstürmen des Symposion, zu der seligen Schau des Phädrus und des Staates, obwohl das Fortschreiten von Stufe zu Stufe der Grundlegung sich hier genau so findet wie im Phädon. Grund ist, daß hier das Ziel vor Augen steht und ungestüm verlangt wird, im Phädrus „das wahrhaft in dem, was ist, seiende Wissen" (247 E), das auf das Schöne selbst gerichtet ist, im Staat und Symposion die Ideen des Schönen und Guten. Im Phädrus reißt dies hin zu der mythischen Darstellung mit dem vollsten Schwunge dichterischer Gestaltung; das Symposion läßt bei aller Glut der Begeisterung doch den Gedanken wissenschaftlichen Verfahrens nicht verkennen, während

durch die ruhige Darstellung des Staates eine gehaltene, aber darum nicht minder eindringliche Ergriffenheit durchscheint.

Es braucht hier nicht im einzelnen dargelegt zu werden, wie im Symposion der Übergang „von einem zu zwei und von zweien zu allen schönen Körpern, von den schönen Körpern zu den schönen Beschäftigungen und von den schönen Beschäftigungen zu den schönen Wissenschaften" bis „zu jener Wissenschaft, die auf nichts anderes sich erstreckt als auf jenes Schöne selbst", (211 C f.) entwickelt wird, wie ferner diese „Umwendung", um den Ausdruck des Staates vorauszunehmen, der Abkehr im Phädon, von den gegebenen Dingen zu den begrifflichen Überlegungen entspricht. Während im Phädon von einem Zusammenhang der Begriffe noch keine Rede war und nur das weitere Zurückgehen verlangt wurde, ist im Symposion eine geschlossene Stufenfolge in der Reihe der Ideen angenommen und seine Erkenntnis gefordert; der Verlegenheitswert dieses Verfahrens wird zum Inbegriff alles Wertes erhoben. Aus den einzelnen Wissenschaften erhebt sich die eine Wissenschaft, die über allen den anderen steht; daß dieser Gedanke auf die Sittlichkeit hinzielt, zeigt z. B. die Wendung, daß nur der, welcher die wahre Schönheit an sich erschaut hat, echte Tugend erzeugen kann (212 A).

Damit ist die Forderung der Gewißheit auf eine neue Behandlungsstufe getreten. Es wird für das besondere Gebiet der begrifflichen Erkenntnis, für alle Einzelwissenschaften, eine übergeordnete Wissenschaft verlangt. Wie stark in dieser Grundforderung Platon mit Kant übereinstimmt, mag vorläufig eine Stelle aus der „Architektonik der reinen Vernunft" veranschaulichen, die wie eine Umschreibung dessen klingt, was Platon hier fordert: „Auf diese Weise ist Philosophie eine bloße Idee von einer möglichen Wissenschaft, die nirgend in concreto gegeben ist, welcher man sich aber auf mancherlei Wegen zu nähern sucht, so lange, bis der einzige, sehr durch Sinnlichkeit verwachsene Fußsteig entdeckt wird, und das bisher verfehlte Nachbild, soweit als es Menschen vergönnet ist, dem Urbilde gleich zu machen gelinget" (Kr. d. r. V. S. 866). Diese Wesensart der Idee, Forderung zu sein, wird bei Platon häufig übersehen. Und doch bringt es die ganze Form der Darstellung zum Ausdruck, daß dieser Zusammenhang alles Wissens gefordert, aber nicht erfüllt ist. Die Wunderfrau Diotima erzählt von dem Weg zur wahren Schönheit (209 E f.) und bezweifelt dabei, ob Sokrates ihr folgen kann; von der Idee

des Schönen selbst gibt sie an, daß sie die Ursache alles hohen Handelns des Menschen wird, und fordert, der Schwierigkeit des Stoffes entsprechend, gespannteste Aufmerksamkeit (210 E). Doch mit keinem Worte vernehmen wir, worin diese Idee des Schönen besteht. Wenden wir nun die Begriffe des Phädon an, worin muß dann das „Erschauen" eines Begriffes, einer Idee bestehen? Doch darin, daß man über ihn Rede und Antwort stehen kann und seine Bestimmtheit feststellt, etwa in der Art, wie dies in Hinsicht des hier behandelten Begriffs im größeren Hippias geschieht. Doch hören wir hier nichts dergleichen. Was von dem „Schönen" gesagt wird, daß es niemals sich ändern darf und niemals vergehen, daß alles einzelne Schöne an ihm teilhaben soll, ohne daß es doch selbst dadurch berührt wird (210 E bis 211 B), all das gilt von jeder reinen Idee. Ausdrücklich wird auch betont, daß Sokrates selbst die Idee nicht erschaut. 211 D noch heißt es: „Wenn du dies einmal erblicken wirst." Was Diotima gibt und was hier mit der Idee des Schönen gesagt ist, das bedeutet also eine Aufgabe. Und in diesem Sinne schließt auch des Sokrates Rede: daß er der Diotima glaubt, es müsse eine solche Idee des Schönen in diesem höchsten Sinne geben, und man müsse, um dieses höchsten Besitzes teilhaftig zu werden, den Eros ehren (212 B).

Dieses Ergebnis, daß eine oberste Erkenntnis als Krönung aller Wissenschaften verlangt wird und doch unerreicht bleibt, erscheint widersinnig. Man hat um diesen scheinbaren Widerspruch auf zweierlei Weise herumzukommen gesucht. Die eine Deutung, die das religiöse Element in Platons Werken voranstellt auf Kosten des Ratioalismus, betont das Mystische, Metaphysische in dieser Auffassung. Das ist die Darstellung, die Wilamowitz in seinem schönen Werke gegeben hat, und diese Auffassung wird später eingehend zu würdigen sein. Die andere Auffassung vertritt Natorp. Er führt den Rationalismus schroff durch und verwechselt die Forderung, die Platon aufgestellt hat, mit der Erfüllung dieser Forderung. Die Idee des Schönen, die Wissenschaft, die über allen Wissenschaften steht, ist für Natorp das Gesetz der Gesetzlichkeit: „Vertritt aber das Schöne durchweg das Gesetzliche, so bedeutet das eine Schöne notwendig das Gesetz der Gesetzlichkeit selbst; also die letzte centrale Vereinigung aller besondren Erkenntnisse im Urgesetze der Erkenntnis selbst, in ihrer reinen Methodengrundlage" (S. 171). Das

führt dann weiter zu einer sinnbildlichen Deutung der einzelnen Teile der Darstellung; so wird aus der Lehre vom Dämonischen, als dem Vermittler zwischen Göttlichem und Menschlichem, eine sinnbildliche Darstellung des Verhältnisses zwischen Idee und Erscheinung gemacht. Die Dämonen selbst bedeuten dann in der „durchsichtigen Bildlichkeit der ganzen Darstellung" die Dialektik (S. 164). Ohne auf diese leicht zu widerlegenden[1]) Ausführungen näher einzugehen, sei hier nur betont, daß der Deutung der Idee des Schönen als Gesetz der Gesetzlichkeit ein ganz berechtigter Gedanke zugrunde liegt: einen rationalistischen Ausdruck für das zu finden, was Platon mit dieser Idee des Schönen, als dem obersten Wissen über allem Einzelwissen und als Grund alles höchsten menschlichen Handelns meint. Daß ein oberster, durch Vernunft und begriffliche Bestimmung, also durch Rationalismus, zu erreichender Grund gefordert wird, ist klar, nur ihn für gegeben und für sinnbildlich in allen möglichen Ausführungen angedeutet zu halten, ist verfehlt, denn Platons Darstellung läßt schon hier deutlich erkennen, was dann der Staat bestimmt ausspricht: die rationalistische Bestimmung dieses obersten Wissens wird verlangt und für notwendig erklärt, und trotzdem bleibt sie unerreicht. Zum Verständnis verhilft hier der Kantische Begriff der Idee, den er im Anschluß an Platon gebildet und in seiner Eigenart ausgeprägt hat: Er ist „Vernunftbegriff", d. h. er ist rein rationalistisch und im Wesen der Vernunft begründet, und dennoch geht er über alles Gegebene hinaus, kann niemals in der Erfahrung wirklich belegt werden: „Plato bemerkte sehr wohl, daß unsere Erkenntniskraft ein weit höheres Bedürfnis fühle, als bloß Erscheinungen nach synthetischer Einheit buchstabieren, um sie als Erfahrungen lesen zu können, und daß unsere Vernunft natürlicherweise sich zu Erkenntnissen aufschwinge, die viel weiter gehen, als daß irgendein Gegenstand, den Erfahrung geben kann, jemals mit ihnen kongruieren könne, die aber nichtsdestoweniger ihre Realität haben und keineswegs bloße Hirngespinste seien." (Kr. d. r. V. S. 371). Wir sind gewiß berechtigt, einen Begriff, den Kant bei dem alten Meister vorfand und, nach Geistesverwandtschaft ausgedeutet, in seinen Gedankenbau

[1]) In meiner Dissertation habe ich gezeigt, daß diese Lehre vom Dämonischen in Platons Metaphysik ihre feste, im Zusammenhang des Ganzen bestimmte Stelle einnimmt (S. 49 f.).

als eines der wichtigsten Glieder aufnahm, einen Begriff also, bei welchem Kant selbst seine Beeinflussung und seine Übereinstimmung mit Platon ausspricht, anzuwenden auf den Vergleichspunkt, in dem wir die beiden Denker eins fanden: Das Streben nach Wissen im Sinne unbedingter Gewißheit gewinnt hier Ausdruck in diesem Urgrunde alles menschlichen Wissens und Wertes. Kant spricht von diesem Ziele in Ausdrücken, die aussehen, als seien sie unmittelbar aus Platon übersetzt: Philosophie ist „das Urbild der Beurteilung aller Versuche, zu philosophieren" und ist deshalb „eine bloße Idee von einer möglichen Wissenschaft, die nirgends in concreto gegeben ist". Man kann nur versuchen, „das bisher verfehlte Nachbild, soweit als es Menschen vergönnet ist, dem Urbilde gleich zu machen" (Kr. d. r. V. S. 866). Auch Kant ist weit entfernt, zu glauben, daß er dies Ziel erreicht habe, und fordert doch, daß es erreicht werden muß. „Bis dahin", d. h. bis das Nachbild dem Urbild gleich gemacht ist, „kann man keine Philosophie lernen, denn wo ist sie, wer hat sie im Besitze, und woran läßt sie sich erkennen? ... In solcher Bedeutung wäre es sehr ruhmredig, sich selbst einen Philosophen zu nennen und sich anzumaßen, dem Urbilde, das nur in der Idee liegt, gleichgekommen zu sein." Es ist nicht nötig, in Einzelheiten auszuführen, wie Platon dies Streben nach Gewißheit, das stets dem Höchsten nachtrachten muß, ohne es jemals zu erreichen, in seiner Lehre vom Eros dargestellt hat; daß dies das Schicksal des Menschen ausmacht, der in der Mitte steht zwischen dem Toren und den allwissenden Göttern und deshalb allein „philosophiert". Hier mag nur betont sein, daß die Verbindung von Rationalismus und Unerfülltheit uns nicht zu verführen braucht, entweder mystisch-metaphysische Deutungen heranzuziehen oder in allem eine Sinnbildlichkeit für ein begriffliches Lehrgebäude zu sehen, sondern ihre gute Begründung hat. Ferner aber darf neben dieser ins Tiefste greifenden Übereinstimmung der beiden Denker der wichtige Unterschied nicht unbeachtet bleiben: Platon stellt das Ziel als unerreicht hin, Kant aber als unerreichbar. Kant hat durch die denkende Zergliederung der Vernunft die Unmöglichkeit, dem Urbild ein gleichwertiges Nachbild jemals zu geben, erkannt, obwohl er die Notwendigkeit solches Zielpunktes anerkennt. Bei Platon äußert sich das Streben nach unbedingter Gewißheit viel unmittelbarer, als Losstürmen geradezu auf das Ziel, das, wenn auch noch nicht erreicht, doch

für das Denken erreichbar ist. „Urbild“ und „Nachbild“, von Kant gleichnisweise gebraucht, ist bei Platon gegebener Tatbestand Sein Sokrates glaubt an die Möglichkeit der Lösung, Platon glaubt daran, durch Dialektik das Ziel erreichen zu können, durch Vernunftüberlegung, denn nur ein „Mitarbeiter“ soll der Eros bei solchem Werke der menschlichen Natur sein (212 B). Greifbarer und unverhüllter spricht das der „Staat“ aus.

Im Phädon war das Streben nach Gewißheit zum Ausdruck gekommen im wesentlich verneinenden Sinne. Weil sie kein Wissen geben konnten, waren alle Erklärungsgründe der Welt aus dem Gegebenen abgelehnt worden, und Sokrates war geflüchtet „in die begrifflichen Überlegungen“, die trockenen λόγοι, die eine verhältnismäßige, „hinreichende“ Sicherheit boten. Das Symposion hatte in seiner Wendung zum Sittlichen mit hinreißendem Schwunge eine höchste Wissenschaft über allen anderen als Forderung aufgestellt, so daß wir in ihm ein Hinausgehen über den Phädon sehen mußten: diese Forderung trug es in sich, daß auch in dem im Phädon abgegrenzten Gebiet der begrifflichen Überlegungen noch weiter die Forderung nach Gewißheit erhoben werden mußte. Ganz von den begrifflichen Voraussetzungen des Phädon aus und infolgedessen mit vervielfachter Schärfe wiederholt der Staat diese Forderung. Die am Anfang dieses Kapitels herangezogene Stelle aus dem 6. Buche (509 C bis 511 E) veranschaulichte diese Beziehungnahme auf den Phädon und das bewußte Hinausgehen über dessen Standpunkt. Noch schärfer, mit fast gesuchter Schroffheit drückt diese Forderung unbedingten Wissens Kapitel XIII und XIV des 7. Buches aus: „Alle anderen Künste beziehen sich auf der Menschen Meinungen und Begierden oder sind gerichtet auf Entstehungen und Zusammensetzungen oder auf die Pflege von dem, was entsteht und sich zusammensetzt“ (533 B). Damit ist das im Phädon abgeschiedene Gebiet, wo es kein Wissen gibt, gekennzeichnet. Nun folgt aber eine Scheidung auch für das Gebiet der begrifflichen Überlegungen: „Die übrigen aber, die, wie wir sagten, etwas an das Seiende rührten, nämlich Geometrie und was an diese sich anschließt, die träumen augenscheinlich über das Seiende, aber wachend zu schauen, ist ihnen unmöglich, solange sie Grundlegungen anwenden und diese unerschüttert lassen, ohne von ihnen Rechenschaft abgeben zu können. Denn wenn man davon ausgeht, was man nicht weiß, und Endpunkt und Mitte mit solchem, was man nicht weiß, verknüpft ist, welches Mittel besteht, daß eine solche

Übereinkunft jemals Wissen werde? .... Die Verfahrungsweise der begrifflichen Gesprächsführung allein geht auf solche Weise vor und richtet sich, unter Aufhebung der Grundlegungen, auf den Ausgangspunkt selbst (ἀρχή), damit er festgemacht werde. .... Nennst du einen begrifflichen Denker den, welcher über das Wesen von jedem einzelnen Rechenschaft besitzt? Und wem dies fehlt, soweit er weder sich selbst noch einem andern Reden zu stehen vermag, wirst du ihm nicht insoweit darüber Verständnis abstreiten? ... Also gilt dies auch ebenso über das Gute. Wer es nicht vermag, die Idee des Guten von allem anderen abzuscheiden und begrifflich zu bestimmen (διορίσασθαι τῷ λόγῳ ἀπὸ τῶν ἄλλων πάντων ἀφελών), und wie in der Schlacht siegreich durch alle Widerlegungsversuche zu schreiten, bereit, es nicht nach Meinung, sondern nach dem Wesen zu prüfen und durch all dies mit unumstößlichem, begrifflichem Beweise hindurchgeht —, wer das nicht vermag, von dem wirst du weder sagen, daß er das Gute an sich weiß noch irgendein anderes Gute, sondern wenn er irgendwie an ein Abbild rührt, daß er es mit der Meinung, nicht mit dem Wissen berührt, und daß er durch dies Leben träumt und schlummert und in den Hades kommt, ehe er hier aufwacht, und dann ganz und gar einschläft" (534 C D). Wir verlangten oben auf Grund der sonstigen Darstellungen und Auffassungen Platons im allgemeinen, daß die Idee des Schönen, wenn ihre „Schau" nicht nur Forderung bleiben sollte, begrifflich bestimmt werden müßte; hier spricht Platon von der Idee des Guten, deren Gleichsetzung mit der Idee des Schönen natürlich aus den Zusammenhang erforderlich und außerdem noch 508 E—509 A u. a. klar ausgesprochen ist, diese Forderung rein begrifflicher Erfassung mit unerbittlicher Schärfe aus und steigert die Schroffheit seiner Behauptung dadurch, daß er dem dazu Unvermögenden überhaupt waches Bewußtsein abspricht; er träume durch das Leben und mit dem Tode gehe dann sein Schlafwandeln in völlige Bewußtseinslosigkeit über. Damit ist die Forderung unbedingter Gewißheit, weitab von allen religiösen und dichterischen Überzeugungsgründen, mit schneidender Schonungslosigkeit aufgestellt und der Rationalismus, man möchte sagen der begriffliche Übereifer auf die Spitze getrieben.

Aber nicht nur diese Forderung ist in verschärfter Form erhoben, sondern zugleich ist die Tatsache, daß sie von Sokrates

nicht erfüllt werden kann, die wir im Symposion aus der ganzen Art der Darstellung und aus dem Fehlen der Begriffsbestimmung ableiteten, mit unnachsichtlicher Deutlichkeit ausgesprochen: 504 D ist das Gespräch an den Punkt gelangt, daß Umschreibungen des Begriffs der Gerechtigkeit und ähnliches nicht mehr Genüge zu tun vermögen, sondern unausweichbar die Frage aufsteigt: „Was ist das Gute?" „Daß die Idee des Guten der wichtigste Lerngegenstand ist, hast du oft gehört, durch dessen Anwendung das Gerechte und das übrige nützlich und brauchbar wird. Und jetzt weißt du ungefähr, daß ich das sagen will, und außerdem, daß wir sie nicht hinreichend wissen. Wenn wir sie aber nicht wissen, so weißt du, daß ohne sie alles andere, wenn wir es noch so sehr wüßten, nichts nützen kann, ebensowenig, wie wenn wir etwas ohne das Gute besitzen. Oder glaubst du, daß es jemand von Vorteil sei, alle Habe zu besitzen, ohne daß sie gut ist? Oder daß man einsichtvoll sein kann in allem übrigen, ohne über das Schöne und Gute Einsicht zu haben?" (505 A B). Ein Rückblick (505 B—506 A) bringt alle die vergeblichen Anläufe in dieser Richtung in Erinnerung und betont zugleich die Notwendigkeit, für die Wächter ein solches Wissen zu beschaffen. Aber wie? Sokrates weiß die Idee des Guten nicht, kann sie nicht begrifflich bestimmen. Was er geben kann, ist höchstens δόξα, und die kann entfernt nicht genügen, wie zum Überfluß noch einmal versichert wird: „Hast du nicht gemerkt, wie alle Meinungen ohne Wissen nichts taugen, da doch die besten von ihnen blind sind? Oder besteht nach dieser Meinung irgendein Unterschied zwischen denen, die ohne Einsicht etwas Richtiges meinen, und Blinden, die einen Weg richtig gehen?" (506 C). Was also Sokrates geben könnte, wäre höchstens Meinung und infolgedessen ganz unzureichend; aber nicht einmal seine Meinung über das Wesen des Guten vermag er in diesem Augenblicke zu geben, sondern nur ein Gleichnis von dieser. „Was es selbst, das Gute, ist, das wollen wir für jetzt lassen; denn mir scheint es über den gegenwärtigen Versuch hinauszugehen, an meine Meinung darüber heranzukommen" (506 E) und er rät auch hier noch Vorsicht, damit diese bildliche Darstellung „nicht trüglich ausfällt". Diese Tatsache, daß Sokrates nicht einmal seine Meinung, geschweige denn ein Wissen von der Idee des Guten darstellt, wird an den entscheidendsten Stellen ins Gedächtnis zurückgerufen. So wird später die Angabe, daß das Wesen der

Idee des Guten jenseits des Seins liege, als τὰ δοκοῦντα bezeichnet (509 B C). Von der Auslegung des Höhlengleichnisses, daß die Idee des Guten Wahrheit und Einsicht im Gebiet des Denkbaren und Sonne und Licht im Gebiet des Sichtbaren bedeutet, heißt es, daß dies seine ἐλπίς, Erwartung, darstelle, und es wird hinzugefügt: „Gott weiß, ob sie wahr ist" (517 B). Und als dann am Ende des Gleichnisses der Hörer in das Allerheiligste geführt zu werden verlangt und nach dem Wesen der begrifflichen Gedankenführung, ihrer Einteilung und Verfahrungsweise fragt, um dahin zu gelangen, „wohin man gelangen muß, um eine Rast von dem Weg und eine Erholung von der Reise" zu finden, da bekommt er die Antwort: „Du wirst nicht mehr imstande sein, lieber Glaukon, zu folgen. Denn an meinem guten Willen sollte es nicht im geringsten fehlen" (532 E).

Somit ist hier im Staate der Widerspruch des Symposion noch unendlich gesteigert. Es erscheint miteinander völlig unverträglich, daß einerseits begriffliche Beweisführung unnachsichtlich verlangt wird, andererseits unumwunden betont wird, daß diese Gewißheit fehlt. Spricht Platon sich damit nicht selbst sein Urteil? Wenn es sich um irgendeine Offenbarung, ein Mysterium, handelte, wäre dies Versagen vor dem Ziele verständlich. Aber so, wo es sich um „Rechenschaftsablegung", um λόγον διδόναι, um trockenste sachliche Begriffsbestimmung handelt? — Die verschärfte Form, mit der dieser Widerspruch hier auftritt, hat denn auch in verschärftem Maße dazu geführt, den einen Bestandteil auf Kosten des anderen durchzuführen. Natorp sieht in der Idee des Guten das Gesetz der Gesetzlichkeit als Ausgangspunkt aller Erfahrung, Wilamowitz sieht in ihr eine Offenbarung und glaubt in der Anamnesislehre und ihrer religiösen Grundstimmung das Höchste enthalten zu sehen, was es für Platon gibt.

Auch hier wieder ist der Gedanke Natorps, für die Idee des Guten einen rationalistischen Sinn zu finden, durchaus berechtigt und entspricht den ausdrücklichen Anweisungen Platons. Sein Fehler liegt darin, daß er das, was gesucht wird und was Forderung ist, für gegeben hält. Daß Platon nach einem obersten, begrifflich erweisbaren Sinn alles besonderen Wissens strebt, ist klar, und man kann das als „Gesetz der Gesetzlichkeit" bezeichnen. Aber dies ist bei Platon eben Frage, während es bei Natorp schon die Antwort ist. An einer Stelle nähert sich Platon beinahe der Aus-

drucksweise Natorps. 532 D will Glaukon den Abschluß des ganzen Gedankenbaus haben, er verlangt nicht mehr das Vorspiel, sondern den νόμος αὐτός zu hören, das Ziel dieses Rückganges zu immer höheren Voraussetzungen: den τρόπος τῆς τοῦ διαλέγεσθαι δυνάμεως. Man kann diese Frage ganz gut umschreiben: Was ist das Gesetz der begrifflichen Gesetzlichkeit?, oder, da ja zugleich in ihm das Wesen aller Gewißheit begründet liegen soll, kann man die Frage sehr wohl auffassen als: Was ist das Gesetz der Gesetzlichkeit überhaupt? Nach Natorp müßte man sich mit der Antwort zufrieden geben: Das Gesetz der Gesetzlichkeit. Platon aber läßt Sokrates antworten: „Du wirst nicht mehr imstande sein, lieber Glaukon, zu folgen. Denn an meinem guten Willen sollte es nicht im geringsten fehlen."

Die Art, wie Natorp in dem Ausdruck αὐτὸς ὁ λόγος eine scheinbar eigenste Bezeichnung Platons gewinnt, wodurch er selbst die Idee des Guten, das gegenständliche Ziel des Erkennens, als das logische Gesetz, das „Prinzip des Logischen" kennzeichnen würde, ist recht willkürlich. S. 188 bezeichnet Natorp selbst den Sinn des αὐτὸς ὁ λόγος als „das reine Denken", und man kann das billigen, denn es ist an der einen Stelle, wo dieser Ausdruck fällt (511 B), damit das Denken bezeichnet, welches keiner sinnlichen Bilder wie der Mathematiker bedarf, sondern durch reine Begriffe zu seinem Ziele, eben der Idee des Guten, gelangen soll. Es hat auch eine gewisse Berechtigung, wenn Natorp dann auf der nächsten Seite den Begriff des αὐτὸς ὁ λόγος ausdeutet als „die reine Setzung, das letzte Gesetz der Denksetzung ..., aus welchem alle besonderen Setzungen des Denkens sich müssen herleiten und kraft dieser Herleitung verstehen lassen." Zwar sagt das Platon nicht, sondern redet nur einfach vom „Denken selbst" im Gegensatz gegen alles uneigentliche Denken, doch kann man immerhin zugeben, daß die Ausführung von Platons Gedanken auf solche Bestimmungen hinauskommt. Aber aufs schärfste muß widersprochen werden, wenn nun auf einmal das reine Denken, dies Mittel, zum Sinn der Idee des Guten zu kommen, selbst als der Sinn der Idee des Guten bezeichnet wird: „Nichts andres ist man demnach unter der Idee des Guten zu denken berechtigt, als: nicht ein letztes logisches Prinzip, sondern das Prinzip des Logischen selbst und überhaupt." Wohlgemerkt, selbst wenn sich ein solches „Prinzip des Logischen selbst" als zu dem Sinn der Idee des Guten gehörig sollte nachweisen lassen, so darf

doch nie und nimmer aus dieser Stelle die Berechtigung zu der Behauptung abgeleitet werden, daß Platon mit dem αὐτὸς ὁ λόγος irgendwie die Idee des Guten bezeichne. Solche Anwendung des αὐτὸς ὁ λόγος, wie ihn Natorp nun immer wiederholt (S. 190, 194, 313, 314 u. a.), ist irreführend. Wenn Natorp z. B. S. 313 noch einmal sagt: „In letzter, deutlichster, ausdrücklich allen Metaphern entsagender Erklärung, ergab sich die Idee des Guten als identisch mit dem Prinzip des Logischen (αὐτὸς ὁ λόγος)" und es daraus für „aufs beste begründet" erklärt wird, wenn man nun auch „das Prinzip des Grundes im Philebus" mit dem „Gesetz der Gesetzlichkeit" gleichsetzt, so ist dies ganze Verfahren dem Sachverhalt im Staate gegenüber einfach falsch. Platon sagt an dieser Stelle nur: Die Idee des Guten ist nur durch das Denken selbst zu erreichen, das von jeder Hypothesis und sinnlichen Bestätigung absieht. Natorp macht daraus: Die Idee des Guten ist das Denken an sich, ihr Wesen ist mithin das Gesetz der Gesetzlichkeit.

Die Überleitung nun findet Natorp auch hier wieder in dem Begriffe des Bestandes. „Selbst der Geltungswert der Wahrheit und der Erkenntnis, der seinerseits das Sein bedingt, gründet sich in dieser letzten Forderung des Bestandes" (S. 195). — Bei alledem aber fragt man sich: Wenn die Dinge so einfach liegen, warum hat es Platon dann nicht selbst gesagt? Konnte er das nicht selbst ausdrücken? 608 D E bestimmt Platon ganz beiläufig den Begriff des Guten: „Nennst du etwas gut und schlecht? — Ja. — .... Daß nämlich all das, was vernichtet und zerstört, das Schlechte sei, das Erhaltende und Fördernde aber das Gute? — Jawohl!" Damit gibt Platon in dürren Worten, als eine nebensächliche Bemerkung an einer späteren Stelle des Staates, das, was nach der Meinung Natorps der tiefe Sinn seiner gedankenschweren, nur in Sinnbildern und Gleichnissen dem Begreifen nahezubringenden Forderung eines höchsten Begriffs und allumfassenden Urgrundes sein soll. Wir waren diesem Gedanken des Bestandes bei Natorp schon im Phädon begegnet, und wie dort muß er auch hier wieder dazu dienen, die Ideenlehre zur Welterklärung umzugestalten: „Durch diesen Sinn des Guten wird aber auch die Brücke geschlagen zu der Bedeutung des kosmischen Gesetzes, der Erhaltung des Grundbestandes des Seins in der Veränderung" (S. 195). Diese Auffassung führt nun Natorp weiter zu einer

völlig verkehrten Beurteilung von Platons Ausführungen über die Sternkunde und Musikwissenschaft. Überall will Natorp als den Sinn dieser Ausführungen erkennen, daß Platon eine echte, auf den Begriff des Gesetzes gegründete Wissenschaft im Gegensatz zu der bisherigen mehr beobachtenden und erfahrungsmäßig feststellenden zustande bringen will, während es überall Platons Lehre ist, daß man von der echten, wohlgegründeten Sternkunde und Musiklehre weg sich zu den reinen Begriffen wenden muß, um den höchsten Wert aus diesen Wissenschaften zu ziehen. Belehrend ist darüber Platons Darstellung 529 E und ihre Behandlung bei Natorp. Hier wird der Nutzen der Sternkunde für den Philosophen verglichen mit dem Nutzen, den für den Geometer gutausgeführte Figuren haben: Er kann sie wohl gebrauchen. „Aber lächerlich wäre es, auf diese im Ernste hinzusehen, als ob er in ihnen die Wahrheit finden würde über das ‚Gleiche', das 'Doppelte' oder irgendein anderes Verhältnis. . . . Glaubst du nun, daß es dem echten Sternkundigen nicht ebenso ergehen wird, wenn er hinblickt auf die Bewegungen der Gestirne (εἰς τὰς τῶν ἄστρων φορὰς ἀποβλέποντα)." Er wird das Weltgebäude nämlich für das schönste Werk des Weltschöpfers halten, das man sich ausmalen kann; aber für einen Toren wird er den halten, „der glaubt, daß dies stets in derselben Weise vor sich geht und sich in nichts ändert, wo es doch Körper hat und sichtbar ist. . . . Zur Benutzung als Beispiele also werden wir, wie die Geometrie, so auch die Sternkunde betreiben. Die Dinge am Himmel aber werden wir lassen, wenn wir wahrhaft an der Sternkunde teilnehmend das, was in der Seele von Natur vernunftgemäß ist, in eine nützliche Verfassung bringen wollen aus der gegenteiligen." In seiner Paraphrase dieser Darstellung (S. 205) gibt Natorp dem Satze 530 A einen ganz anderen Sinn, indem er den einfachen Ausdruck φορά wiedergibt als „erscheinende Bewegung". Dadurch gewinnt es das Aussehen, es solle an Stelle der früheren Sternkunde, die am Sinnenschein hing, eine neue begründet werden, die die Weltkörper wissenschaftlich und rechnerisch feststellt. Doch ist der Sinn ganz anders; er enthält genau die Vorschrift, die schon der Phädon gegeben hatte: sich von allem Gegebenen, der Körper- und Sinnenwelt, wegzuwenden und in den reinen Begriffen die Wahrheit zu suchen. Natorps Auffassung würde im Widerspruch stehen mit dem Vorausgegangenen wie mit dem Folgenden. Auch Rechnen und Geometrie führen auf den wahren Nutzen, die be-

griffliche Schulung des Denkens, nur dann, wenn man sie so betreibt, daß man sich von ihnen weg auf die Erkenntnis der ihnen zugrunde liegenden Begriffe hinwendet. So soll man das Rechnen betreiben, „nicht in einfältiger Art, sondern bis man mit dem Denken selbst zur Schau gelangt des Wesens der Zahlen“ (525 C). Ebenso darf die Geometrie nicht um der „Praxis“ willen betrieben werden, sondern um der Erkenntnis willen, und zwar der Erkenntnis des ewig Seienden (527 B), denn der wesentliche Zweck ist, „dazu beizutragen, daß man leichter die Idee des Guten erschaut“ (526 E). In den auf die Sternkunde folgenden Ausführungen über Musik liegt es ebenso. Auch hier sieht Natorp nur die Verwerfung einer in kleinlich beobachtenden Untersuchungen sich verlierenden Forschung. Platon sagt aber ausdrücklich, daß er nicht nur diese, sondern auch die gründlichen Forscher verwirft, wenn sie nicht zu den Begriffen an sich den Weg nehmen, zu der Forschung über das Verhältnis der Zahlen untereinander. Glaukon hat über die Versuche gespottet, einen kleinsten hörbaren Tonunterschied zu ermitteln, und Sokrates stimmt bei (531 B): „Du meinst die Braven, welche die Saiten quälen und foltern und sie auf den Wirbeln drehen. Damit wir aber nicht zu lange bei dem Beispiel verweilen . . ., sage ich abschließend, daß ich nicht diese meine, sondern jene, die wir jetzt über die Harmonie reden lassen wollten ⟨die guten Forscher⟩. Denn dasselbe tuen sie wie die in der Sternkunde. Denn sie suchen die Zahlenverhältnisse in diesen Zusammenklängen, die man hört, ohne sie als Musterbeispiele fahren zu lassen und dann zu untersuchen, welche Zahlenverhältnisse übereinstimmend sind und welche nicht, und weswegen in beiden Fällen. — Ein gewaltiges Werk nennst du, sagte er. — Nützlich fürwahr für die Erforschung des Guten und Schönen, unnütz aber, wenn es anders verfolgt wird.“

Es äußert sich in diesen vergeblichen Versuchen Natorps, bei Platon überall die Begründung einer Erfahrungswissenschaft zu finden, eine Verkennung der Grundabsicht des Philosophen, die nicht darauf geht, zuverlässige Erfahrungswissenschaft zu schaffen, sondern, wie er selbst unzweideutig ausspricht, diese nur als Mittel zum Zweck benutzt, um zur Gewißheit zu kommen über das „Gute an sich“, über das, wozu alle anderen Zwecke nur untergeordnete Bedeutung haben (vgl. 505 D E, 526 E, 531 C u. a.). Damit soll die Wissenschaft nicht herabgesetzt werden. Aber

das höchste Ziel der Platonischen Philosophie ist nicht Gewißheit im einzelnen, sondern unbedingte Gewißheit über das Wesen und die Zwecke der menschlichen Vernunft. Hier sind die Einzelwissenschaften nur zu einem erzieherischen Zwecke eingeführt. Aber auch später im Timäus, wo Platon eine Welterklärung selbst aufstellt, betont er nachdrücklich, daß alle Wissenschaft nur Mittel ist für die sittlichen Zwecke, für das Wissen um das Heil der Seele: „Deshalb muß man zwei Arten der Ursache unterscheiden, die eine notwendig, die andere göttlich, und muß die göttliche in allem suchen, um ein seliges Leben zu erwerben, soweit unsere Natur dessen fähig ist, die notwendige aber um jener willen, indem man erwägt, daß es ohne dies unmöglich ist, jenes selbst, wonach wir ernsthaft trachten, allein zu erkennen oder zu erfassen“ (Tim. 68 E—69 A).

Natorp erkennt richtig, daß Platon einen einheitlichen Urgrund alles Wissens verlangt und daß er ihn, gemäß dem Grundsatz des λόγον διδόναι, auf rationalistische Weise sucht; aber er steckt das Ziel Platons nicht hoch genug. „Wissenschaft“ in unserem Sinne war nicht sein höchstes Ziel, es war ihm nur Mittel zu einem höheren Zwecke: zur Gewißheit im sittlichen Sinne und um dieser willen zur Gewißheit überhaupt. Wir hatten diese Forderung unbedingter Gewißheit zum Ausgangspunkt der Vergleichung mit Kant gemacht. Nicht selten spricht nun Kant eine gleiche Bewertung der Wissenschaft, namentlich der Mathematik und Naturwissenschaft, aus: sie sind Mittel zum Zwecke der höchsten Aufgaben der Vernunft. Kr. d. r. V. S. 878: „Mathematik, Naturwissenschaft, selbst die empirische Kenntnis des Menschen, haben einen hohen Wert als Mittel, größtenteils zu zufälligen, am Ende aber doch zu notwendigen und wesentlichen Zwecken der Menschheit, aber alsdann nur durch Vermittlung einer Vernunfterkenntnis aus bloßen Begriffen, die, man mag sie benennen, wie man will, eigentlich nichts als Metaphysik ist.“ Sie soll deshalb „das wissenschaftliche gemeine Wesen“ abhalten, „sich nicht von dem Hauptzwecke, der allgemeinen Glückseligkeit, zu entfernen“. Dem entspricht auch sonst eine ähnliche Stellungnahme gegen die Mathematik in der Kritik der reinen Vernunft, die manchmal wie eine Umschreibung der Darstellungen des Staates klingen: „Da sie kaum jemals über ihre Mathematik philosophiert haben (ein schweres Geschäft), so kommt ihnen der spezifische Unterschied des reinen Vernunftgebrauchs von dem

andern gar nicht in Sinn und Gedanken. . . . Wo ihnen die Begriffe von Raum und Zeit, womit sie sich (als den einzigen ursprünglichen Quantis) beschäftigen, herkommen mögen, daran ist ihnen gar nichts gelegen, und eben so scheint es ihnen unnütz zu sein, den Ursprung reiner Verstandesbegriffe und hiemit auch den Umfang ihrer Gültigkeit zu erforschen, sondern nur sich ihrer zu bedienen." Es werden weiter „Meßkunst und Philosophie zwei ganz verschiedene Dinge" genannt, „ob sie sich zwar in der Naturwissenschaft einander die Hand bieten" (r. V. S. 753 bis 754). Besonders bezeichnend tritt das gleiche Verhältnis der beiden Denker zur Wissenschaft[1]) und namentlich zur Mathematik an einer anderen Stelle hervor, wo trotz der unbedingt festgehaltenen Unterordnung dieser Wissenschaft eine begeisterte Anerkennung wird: Freiheit, Gottheit und Unsterblichkeit . . ., „das sind Fragen, um deren Auflösung der Mathematiker gerne seine ganze Wissenschaft dahingäbe; denn diese kann ihm doch in Ansehung der höchsten und angelegensten Zwecke der Menschheit keine Befriedigung verschaffen. Selbst die eigentliche Würde der Mathematik (dieses Stolzes der menschlichen Vernunft) beruhet darauf: daß, da sie der Vernunft die Leitung gibt, die Natur im Großen sowohl als im Kleinen in ihrer Ordnung und Regelmäßigkeit . . . einzusehen, sie dadurch selbst zu dem über alle Erfahrung erweiterten Gebrauch der Vernunft Anlaß und Aufmunterung gibt" (r. V. S. 491—92).

Ist demnach das höchste Ziel Platons nicht Wissenschaft im gewöhnlichen Sinne, sondern Gewißheit über die höchsten Fragen

[1]) Die Beispiele lassen sich häufen, wenn man das Opus Postumum (Altpreuß. Monatsschrift XIX—XXI) heranzieht; entsprechend der dort bestehenden Absicht, eine höchste Krönung der Philosophie zu finden, wird zwischen Wissenschaft und Weisheit nachdrücklich unterschieden: XXI, 314: „Philosophie, eine Erkenntnisart, dessen Produkt nicht bloß auf Wissenschaft . . . (als Mittel), sondern auch als Zweck an sich selbst auf Weisheit abzielt." XXI, 389: „Wissenschaft und Wissen ganz verschiedene Prinzipien des Denkens", ähnlich S. 400, 401, 402, 406: „Liebe zur Wissenschaft überhaupt — Liebe zur Weisheit. Diese hat ein pretium eminens, das andere ein pretium vulgare, das feil steht." Besonders bezeichnend ist, daß in diesem Zusammenhang die Mathematik im Gegensatz zur Philosophie empiristisch genannt wird: XXI, 384: „Transzendentale Philosophie ist die reine, nicht mit dem Empirismus der Mathematik vermengte Philosophie." Das klingt geradezu an die skeptische Haltung des Theätet gegenüber der Mathematik an, wovon unten die Rede sein wird. Häufig heißt die Mathematik ein „Instrument" der Philosophie (405, 408, 416, 418 u. a.).

der Menschheit, dasjenige also, was Kant Metaphysik nennt, dem alle besonderen Wissenschaften nur Mittel zum Zweck sind, ist dies Ziel nach Platons eigenem Geständnis von Sokrates nicht erfaßt und führt die Natorpsche Deutung, die diese Unerreichtheit unbeachtet läßt, zum Mißverständnis, so scheint damit die Deutung Ulrichs von Wilamowitz bestätigt, der das Metaphysische, die Ungelöstheit, in den Vordergrund rückt und vor der Überschätzung des Rationalen warnt. Bd. I, S. 503: „Den Philosophen ist das Ethisch Religiöse an ihm sowieso verdächtig; sie nennen das Mystik, und das ist nichts Gutes." Die sittliche Einsicht ist bei Platon „nicht reguliert durch Vernunft im Sinne des 18. Jahrhunderts, sondern eben von dieser, die an dem Scheinen und Meinen haftet, muß die Abkehr zum Ewigen erfolgen, und das Letzte, für die Religion Entscheidende, ist überhaupt nicht mehr Erkenntnis, sondern Erleuchtung. Dieses letzte Geständnis, ohne das wir in das Allerheiligste Platons nicht sehen würden, hat er dies einzige Mal hier im Staate abgelegt" (S. 400). Hier haben wir also den Gegenpol der Natorpschen Auffassung. Wilamowitz erklärt es offen für Platons Meinung, daß man das Höchste nicht durch begriffliches Denken, sondern durch Glauben und Erleuchtung erlangen kann. Auch sonst tritt diese Auffassung deutlich in seinem Werke zutage. Sie ist das Kennzeichen seiner Auffassung der Platonischen Philosophie und führt zu einer verhältnismäßig geringeren Bewertung der Dialoge nach dem Staate und dem Phädrus (S. 518). Gegründet wird diese Auffassung auf die Anamnesislehre, die zum „Eckstein" der ganzen Platonischen Philosophie wird, zum „Hauptsatz seines Glaubens" (S. 717): „Die Wiedererinnerung ist die Entdeckung gewesen, die Platon einmal auf der Reise gemacht und damit den Eckstein seiner ganzen Lehre gefunden hat. Er hat den für sein Urteil zureichenden Beweis im Menon geliefert, verweist hier darauf, führt ihn weiter aus und hat ihn später nur darum nicht wieder vorgetragen, weil er unwidersprochen galt. Mit ihm ist seine Metaphysik, seine Logik und seine Psychologie unlösbar verbunden" (S. 352). Das sagt Wilamowitz bei der Behandlung des Phädon; der Phädrus vollends wird mit an die Spitze der Platonischen Philosophie gestellt: „Für den ganzen Platon gibt erst dieser die richtigen Propyläen ab" (S. 123), während Theätet, Parmenides und Sophist zu kurz kommen. Sie bringen nach Wilamowitz eine eigentliche Fort-

führung der Platonischen Lehre nicht mehr, sondern ergänzen nur die Lösung, die in den früheren Dialogen gegeben ist. In ihnen „verschiebt sich die Frage nur dahin, wie erlangen wir das Wissen über das, was nur von der Seele erkannt wird, und da ist die Antwort längst gegeben im Menon, Phaidon, Staat." Somit ist die Bedeutung dieser Dialoge für die Hauptsache der Platonischen Philosophie nur nebensächlich: „Nicht um seine eigene Logik zu entwickeln, sondern um ihre einzige Berechtigung durch die Erledigung der andern Erkenntnislehren und der eigenen Zweifel zu erweisen, sind diese Dialoge geschrieben" (S. 517/18).

Es möge auch hier wieder zunächst anerkannt sein, daß diese besondere Einstellung in der Deutung ihre große Berechtigung in Platon selbst hat. Es bestehen gewichtige Gründe, die dazu verleiten können, den Metaphysiker in Platon in den Vordergrund zu stellen und die Krönung seiner Philosophie im Glauben zu suchen. Auch darin hat Wilamowitz recht, daß die philosophische Erklärung dem oftmals nicht gerecht geworden, daß ihr das „Ethisch Religiöse" an Platon verdächtig ist. Und doch muß namentlich die übertriebene Betonung der Anamnesislehre entschieden abgelehnt werden, und man kann sich dafür auf unzweideutige Zeugnisse bei Platon selbst stützen, in denen er die Geltung seiner Anamnesislehre als einer bewiesenen Lehre selbst abweist. Für diese ist im Menon der nach Wilamowitz für Platons Meinung „zureichende Beweis", der also für immer gelten soll, geliefert worden. Aber kurz darauf sagt Sokrates ausdrücklich: „Das übrige möchte ich wohl für die Darstellung nicht ganz und gar sicher behaupten." Nur daß man durch Suchen und Forschen lernen kann und Wahrheit finden, nur das will er aus ihm als bewiesen festhalten (86 B: τὰ μέν γε ἄλλα οὐκ ἂν πάνυ ὑπὲρ τοῦ λόγου διισχυρισαίμην). Damit ist alles, was an diesem Beweise aufgefaßt werden könnte als eine „Entdeckung", als eine Bestätigung für den Glauben an irgendeine „Erleuchtung", auf das bestimmteste von Platon selbst zurückgewiesen. Dem entspricht genau die Sachlage im Phädrus. An sich müßte es schon bedenklich sein, aus den dichterischen Bildern und Gleichnissen für Platons Lehrgebäude sichere Schlüsse ziehen zu wollen. Aber es kommt dazu, daß Platon diese Mahnung zur Vorsicht selbst gibt: „Indem wir vielleicht an irgend etwas Wahres rührten, vielleicht aber auch in anderer Richtung getrieben

wurden, setzten wir einen nicht ganz und gar unglaubwürdigen Bericht zusammen und und sangen im Scherz, in geziemender und wohllautender Art, dem Eros, meinem und deinem Herrn, o Phaidros, einen mythischen Preisgesang" (265 B C). Damit soll nicht bestritten werden, daß für Platon der Gedanke der Anamnesis, ja des Vorlebens, einen bedeutenden Geltungswert hatte. Diese Gedanken geben Platons Meinung und vielleicht seine sehr ernste Meinung wieder, wie er ja auch im Timäus ausführlich eine Begründung gibt, daß die Seele vor der Geburt schon gewesen ist und demgemäß vielerlei gelernt haben muß (41—42). Aber gerade im Timäus legt Platon, wie wir später noch genauer sehen werden, den höchsten Wert auf die Versicherung, daß alles dieses nur Meinung, δόξα, und mithin vom Wissen, dem Beweisbaren, aufs allerstrengste zu scheiden ist[1]). Auf Wissen im Sinne unbedingter Gewißheit ist Platons höchstes Streben gerichtet. Ohne deshalb die Bedeutung der Anamnesislehre in Platons Gedankenwelt zu unterschätzen, muß dennoch eine solche abschließende Bedeutung für Platons Philosophie aufs entschiedenste zurückgewiesen werden. Es käme noch in Betracht der Phädon, wo es nun allerdings heißt, für das Bestehen der Seele vor der Geburt bestehe dieselbe Notwendigkeit wie für das „Sein" der Ideen, des Schönen, Guten usw. (76 E), wo also die Anamnesislehre als sicher bewiesen hingestellt wird. Aber abgesehen davon, daß wir dann eben einen scharfen Widerspruch zum Menon feststellen müßten, und daß es äußerst bedenklich ist, eine solche unausgeglichene Lehre zum „Eckstein" der Platonischen Philosophie zu machen, muß man auch darauf achten, daß gerade im Phädon der Umschwung von der allgemein üblichen, hergebrachten Beweisart zur Forderung strengster und unbedingter Gewißheit vollzogen wird, und daß sich in diesem Sinne im Phädon selbst eine Abrechnung mit den früheren Beweisen vorfindet. Platon macht es sehr deutlich, daß die Einwände des Simmias und Kebes (84 C ff.) tatsächlich alles Bisherige umwerfen und einen von Grund aus neuen Beweis nötig machen,

[1]) Vgl. meine Dissertation, S. 32 ff. Ich habe dort eingehend begründet, daß eine Lehre oder Meinung darum durchaus noch nicht für Plato verworfen ist, daß sie nicht „Wissen" werden kann. Als Meinung kann sie ihm höchst wertvoll sein. Nur darf man sie nie darum, weil sie Platon so wert hält, für Wissen und für die Krönung seiner Philosophie halten. Dazu gehört noch mehr: der unerschütterliche begriffliche Beweis (vgl. nam. S. 37 u. 38).

der völlig auf sich besteht. Dem gibt er selbst Ausdruck in den starken Worten, die Echekrates in die Erzählung des Phädon wirft (88 C D), und in denen es heißt: „Ich bedarf ganz und gar wiederum, wie von Anfang an, irgendeines anderen Beweisganges, der mich überzeugen kann, daß mit dem Sterbenden zugleich die Seele nicht mitstirbt", ferner in der Angabe des Sokrates, daß die bisherigen Gedankengänge zu denen gehören, die einmal wahr und ein andermal falsch erscheinen und Zeugnis sind für ein unkunstgemäßes Verfahren (ἀτεχνία) (90 B—D), daß die Beweisart bisher auf „Meinung" herauskam (91 A). Vor allem aber ist in dieser Hinsicht entscheidend, daß Platon 96 A ff. ein ganz neues Verfahren der Beweisart aus den Begriffen selbst aufstellt, das grundsätzlich für alles Werden und Vergehen überhaupt gelten soll und somit abschließt und abrechnet mit jeder Beweisart, die im vorangegangenen dem nicht entsprochen hat: Gültigkeit haben solche Beweise wohl und Glaubwürdigkeit, aber nicht im Sinne der Sicherheit und Gewißheit, die nun Forderung wird. Es entspricht also ganz und gar nicht dem innerlich geschlossenen Aufbau des Phädon, wenn Wilamowitz diese Auffassung so ausdrückt: „Wir lernen durch den Phaidon und weiter, daß diese Lehre von der Seele ihm eine erlösende Wahrheit ist, eine Gewißheit, die eben durch die Lehre von der Wiedererinnerung gewährleistet wird; denn in dieser glaubte er die Lösung des Erkenntnisproblems gefunden zu haben" (S. 276).

Nach Wilamowitz ist Platon im Staate „zur Gewißheit des Glaubens vorgedrungen. Das Ziel war erreicht". „Was er ausspricht, ist das Unaussprechliche, was er als erkannt anzusehen verlangt, ist das Unerkennbare. Denn es ist „jenseits" selbst von dem Sein, das es erzeugt. Woher sollen wir also ein Wissen von ihm haben?... Darauf erfolgt hier keine Antwort; wir geben sie nach dem Menon: es kann nur eine Gottesgabe sein. Die volle Aufklärung wird bald der Phaidros bringen" (S. 417). Dieser Auffassung gegenüber steht abgesehen von allen oben ausgeführten Einzelbedenken, der monumentale, mit aller Schärfe und Unumwundenheit ausgesprochene Satz Platons hier im Staate (534 B C): „Wer es nicht vermag, die Idee des Guten von allem anderen herauszuheben und begrifflich zu bestimmen, und wie in der Schlacht siegreich durch alle Widerlegungsversuche zu schreiten, bereit, es nicht nach Meinung, sondern

nach dem Wesen zu prüfen und durch all dies mit unumstößlichem, begrifflichem Beweise hindurchgeht —, wer das nicht vermag, von dem wirst du weder sagen, daß er das Gute an sich weiß noch irgendein anderes Gute, sondern wenn er irgendwie an ein Abbild rührt, daß er es mit der Meinung, nicht mit dem Wissen berührt, und daß er durch dies Leben träumt und schlummert und in den Hades kommt, ehe er hier aufwacht, und dann ganz und gar einschläft" (s. oben S. 31). Diese Worte rufen allem „Glauben", aller „Erleuchtung", aller „Offenbarung" und „Gottesgabe" ein „a limine" zu, sie sind ein Hoheslied des Rationalismus im Sinne der frei sich selbst gebietenden und bestimmenden Vernunft. Wilamowitz hat unrecht: es steckt ein gut Stück solchen Rationalismus in Platon und die Denkart des 18. Jahrhunderts, über die das 19. Jahrhundert sich sehr mit Unrecht glaubte erhaben fühlen zu können, ist Platon in diesem Sinne nicht wesensfremd. Kein Mysterium, keine Dichtung, keine Gottheit kann das geben, was unumstößliche Forderung auf diesem Gebiete ist: Gewißheit. Hegel hat recht, wenn er sagt, daß ein Verzicht auf das Denken, eine Hingabe an irgendeine „Erleuchtung" oder „Gottesgabe" „dem Menschen alle Wahrheit, Wert und Würde raubte": „Die, welche philosophisch von Recht, Moralität, Sittlichkeit sprechen und dabei das Denken ausschließen wollen, und an das Gefühl, Herz und Brust, an die Begeisterung verweisen, sprechen damit die tiefste Verachtung aus, in welche der Gedanke und die Wissenschaft gefallen ist" (Grundl. d. Phil. d. Rechts, § 21). Platon ist fast noch schärfer; er nennt solche Haltung einen Schlummer und einen Traum, der in ewigen Tod führt. Als „das Vorbild der Wahrhaftigkeit des philosophierenden Geistes" hat deshalb Cohen in seiner Ethik Platon hingestellt und ausdrucksvoll das hier waltende Aufgabenstellung zum Ausdruck gebracht: „Gewißheit möchte man doch vor allem in diesen Fragen haben; so dringlich, daß, wenn das Wissen sie nicht geben kann, man lieber nicht auf die Gewißheit, sondern auf das Wissen verzichtet. Das ist der Verstoß gegen die Wahrhaftigkeit. Gegen alle Beteuerungen und machtvollen Aufschwünge eines sittlichen Glaubens steht das schlichte, große Wort Platons: das Sichere der Grundlegung (τὸ ἀσφαλὲς τῆς ὑποθέσεως). Sie bildet die Devise der Wahrhaftigkeit; sie allein; alle anderen Aussprüche heiliger Überzeugungen, so mächtig sie das Herz be-

wegen und den Geist selber anregen und aufhellen, den Sinn für Wahrhaftigkeit stumpfen sie ab und untergraben ihn. Rechenschaft geben (λόγον διδόναι), das ist das Mahnwort der Platonischen Ethik. Wie der Prophet an die Rechenschaft vor Gott gemahnt, so schärft Platon diesen Grundzug der Vernunft ein. Kein Denken der Vernunft ohne Rechenschaft. Der Logos bedeutet Vernunft und Rechenschaft; das Rechnen hat ihn zur Bedeutung der Vernunft gebracht" (Ethik S. 512).

Wie aber ist hier der Widerspruch zu lösen, daß Platon unbedingte, begrifflich genaue Rechenschaft verlangt und alles andere von der Schwelle weist, und daß er trotzdem diese nicht bietet, daß er von der Idee des Guten nur in Meinungen und Gleichnissen redet? Ist Platon Metaphysiker oder Rationalist? Haben die recht, welche sagen, das Ziel ist in dem Gedanken der allgemeinen Gesetzlichkeit erreicht, und die Gleichnisse muß man in diesem Sinn ausdeuten? Haben die recht, welche sagen, das Ziel ist dem Denken unerreichbar: „Unsere Vernunft dringt nicht zu ihm... Die Idee des Guten, die letzte Ursache von allem Sein und allem Erkennen, ⟨ist⟩ auch unserem unsterblichen Teile nur zugänglich, wenn wir in innerer Erleuchtung einen Strahl von ihr empfangen"? (Wilamowitz S. 618). Die Antwort ergibt sich, wenn man sich genau an das hält, was Platon wirklich ausspricht. Er sagt weder: das Ziel ist erreicht, noch: das Ziel ist unerreichbar, sondern die Formulierung, die er gibt, ist: das Ziel ist unerreicht, muß aber erreicht werden. Weder das „Gesetz der Gesetzlichkeit" noch die Unerreichbarkeit ist Platons letztes Wort, sondern mit dem Geständnis, daß die höchste Einsicht noch fehlt, ist verbunden die Forderung, daß sie durch Denken gefunden werden muß.

Bedürfnis nach Gewißheit hatte im Phädon aus der gegebenen Welt der Sinne, des Wechselns und des Werdens, in die begrifflichen Untersuchungen, die λόγοι, geführt und es hatte sich darin verhältnismäßige Sicherheit gefunden in der Hypothesis. Doch die sittlichen Fragen, die Fragen über Wesen und Wert des Menschen überhaupt, verlangten eine höhere, unbedingte, nicht weiter zu begründende Sicherheit, ein ἀνυπόθετον. So entstand die Idee von einem Wissen als Inbegriff aller Gewißheit, das allen Einzelwissenschaften erst die volle Sicherheit gibt und obersten Erklärungsgrund für alles Sein der Ideen und der gegebenen Welt bietet. Im Phädrus taucht diese Idee auf, im Symposion wird sie mit

hinreißendem Schwunge verkündigt, im Staate mit unerbittlicher Eindringlichkeit gefordert. Somit zeigt sich die Forderung unbedingter Gewißheit, die wir bei Kant und Platon gleicherweise vorfanden, als Brennpunkt der Platonischen Philosophie. Diese Forderung treibt die beiden Philosophen, jeden in seiner Art, auf dasselbe Ziel, die Idee einer unbedingten, abgeschlossenen, allgemeingültigen Erkenntnis. Bei Kant liegt sie in dem Eingeständnis, daß Philosophie „eine bloße Idee von einer möglichen Wissenschaft" ist, ein „Urbild", dem man „das bisher verfehlte Nachbild" nur annähern kann, daß es „sehr ruhmredig ⟨wäre⟩, sich selbst einen Philosophen zu nennen und sich anzumaßen, dem Urbilde, das nur in der Idee liegt, gleichgekommen zu sein" (Kr. d. r. V. 866—868; s. oben!). Kant hat die Unmöglichkeit der Erfüllung dieser Idee, eben weil sie „Idee" ist, erkannt. Weniger bewußt und darum ungestümer und hinreißender erscheint die Forderung des Zieles unbedingter Gewißheit bei Platon: Unerreicht ist die Idee des Guten, das gesteht er; aber sie soll und muß erreicht werden! Die gewaltsame, unbeugsame Forderung, sie zu erreichen, macht das Merkmal dieses Höhepunktes des Platonismus aus, nicht die Befriedigung bei einer Formel oder die Bescheidung mit einem Glauben.

Metaphysiker oder Rationalist? so wird die Entscheidung, die der Staat aufgibt, gefaßt. Dies Entweder-Oder aber ist falsch; denn Platon ist beides, nicht im Sinne unvereinbarer Gegensätze, sondern im Sinne einer notwendigen Verbindung: er ist rationalistischer Metaphysiker. Der Rationalismus des 18. Jahrhunderts bedeutet im allgemeinen einen Gegensatz zu der Metaphysik; aber einer war, der diesen Gegensatz überwand, der Rationalist im höchsten Sinne war und doch das letzte Ziel der Philosophie als Metaphysik bezeichnete: Immanuel Kant. Freilich mußte dazu der Begriff der Metaphysik erst umgewandelt werden. Sie bedeutet die Lehre vom Übernatürlichen nicht im dogmatischen, sondern im kritischen Sinne, als die Gewißheit, die die Natur erst möglich macht, indem wir mit ihr erst die Erfahrung zustande bringen. Diese Metaphysik ist also Erkenntnis aus reiner Vernunft und ist also Rationalismus. Das spricht Kant selbst mit unzweifelhafter Deutlichkeit aus an der schon oben zitierten Stelle der Kr. d. r. V.: „Mathematik, Naturwissenschaft, selbst die empirische Kenntnis des Menschen, haben einen hohen Wert als Mittel, größtenteils zu zufälligen, am Ende aber doch zu not-

wendigen und wesentlichen Zwecken der Menschheit, aber alsdann nur, durch Vermittlung einer Vernunfterkenntnis aus bloßen Begriffen, die, man mag sie benennen, wie man will, eigentlich nichts als Metaphysik ist" (S. 878—880). In diesem Sinne bezeichnet Kant „das System der reinen Vernunft (Wissenschaft), die ganze . . . philosophische Erkenntnis aus reiner Vernunft im systematischen Zusammenhange" als Metaphysik und sagt, sie brauche die Ideen, die allein den Zweck ihrer ganzen Nachforschung ausmachten, nämlich Freiheit, Gott und Unsterblichkeit, nicht „zum Behufe der Naturwissenschaft, sondern um über die Natur hinauszukommen" (S. 394—395 Anm.). Somit ist Metaphysik im Sinne Kants die Lehre von dem unbedingt Gültigen, was dazu hilft, „über die Natur hinauszukommen", d. h. sich von der Beschränkung der Einzelerfahrung zu befreien. Sie bezeichnet also genau das, was wir bei Platon als die Forderung unbedingter Gewißheit im Staate vorfanden, was sich auch vor allem äußerte in dem Hinausgehen über jede Einzelwissenschaft, namentlich Naturwissenschaft und Mathematik. Dieses Streben nach dem Unbedingten ist nun eine allgemeine Eigenschaft der menschlichen Vernunft: Kant spricht von der Metaphysik als Naturanlage. „Die menschliche Vernunft geht unaufhaltsam, ohne daß bloße Eitelkeit des Vielwissens sie dazu bewegt, durch eigenes Bedürfnis getrieben, bis zu solchen Fragen fort, die durch keinen Erfahrungsgebrauch der Vernunft und daher entlehnte Prinzipien beantwortet werden können, und so ist wirklich in allen Menschen, so bald Vernunft sich in ihnen bis zur Spekulation erweitert, irgendeine Metaphysik" (Kr. d. r. V. 20—22). Somit ist der Begriff der Metaphysik hier erweitert zu dem Streben nach einer unbedingten Einheit aller unserer Erkenntnis, der sittlichen und der Naturerkenntnis, überhaupt. Diese Metaphysik, die das Wesen der Vernunft ausmacht, führt allerdings in den meisten Fällen zu einer Metaphysik im gewöhnlichen Sinne, d. h. zur Religion und zum Glauben an eine „Erleuchtung" oder „Gottesgabe"; das bedeutet dann aber zugleich einen Verzicht auf Metaphysik im höheren Sinne, auf „Vernunfterkenntnis aus bloßen Begriffen". Was aber die Platonische Philosophie im Symposion und Staat kennzeichnet, ist das Streben, diese unbedingte Einheit, die für andere in Religion und Gottheit gegeben sein mag, auf Vernunfterkenntnis, auf das λόγον διδόναι, also auf allerreinsten Rationalismus zu begründen. Die Erreichung der Idee des

Guten soll geschehen durch begriffliches Denken und muß geschehen. Nur Sokrates erreicht sie nicht. Sie liegt nicht „jenseits von allem, was die menschliche Vernunft erreichen kann", sondern sie ist der Inbegriff von dem, was die menschliche Vernunft erreichen kann und soll, was hier freilich nicht erreicht ist. Platon ist hier Metaphysiker im Kantischen, nicht im gewöhnlichen Sinne, d. h. im Sinne des Denkens, das über die Natur hinaus will und muß, nicht im Sinne des Glaubens, der, um das Übernatürliche zu erreichen, der Natur ins Gesicht schlägt. Wenn Sokrates von einem Glauben spricht, so ist dies der Glaube eben an die Vernunft, an die Möglichkeit, durch Denken diese unbedingt geforderte Einheit zu erreichen; sein Glaube ist, daß wir keinen Glauben brauchen, sondern zu einem Wissen kommen können (517 B, vgl. oben S. 33). Er glaubt nicht an die Idee des Guten in irgendeiner religiösen Deutung, sondern er glaubt, daß wir die Idee des Guten denkend erfassen und „definieren" können wie die mathematischen und begrifflichen Wahrheiten. Weil man in Gefahr war, von rationalistischem Standpunkt Platon zum Gelehrten zu stempeln, hat man ihn von der anderen Seite zum Dichter und Propheten machen wollen. Seine Größe aber ist, daß er das alles ist, nicht im Sinne unvermittelter Widersprüche, auch nicht im Sinne verflachenden Ausgleichs, sondern er verkörpert den Inbegriff des Menschentums als eines frei über die Natur hinaus denkenden und wollenden Wesens, das in diesen Formen Ausdruck findet. Weil diese Metaphysik so schwer erfaßbar ist, mußte sie notwendig zu diesen einseitigen Deutungen führen, die alle nur einer wichtigen Seite des Platonischen Wesens Ausdruck geben.

Die Art, wie Platon von der Idee des Guten spricht, wirft zugleich ein Licht auf die ganz eigene Stellung, die der Begriff der „Idee" in Platons Denken einnimmt. Kant knüpft an diesen Begriff an und lehnt die „Hypostasierung" der Idee ab, obwohl auch bei Kant eine Ausdrucksweise bei diesem Begriffe eintritt, die sich kaum restlos begrifflich ausdrücken läßt. Wir sahen oben, daß Kant die Philosophie bezeichnete als „eine bloße Idee von einer möglichen Wissenschaft, die nirgends in concreto gegeben ist", der man sich nur nähern kann, bis es gelingt, „das bisher verfehlte Nachbild, soweit als es Menschen vergönnet ist, dem Urbilde gleichzumachen." Trotzdem aber klingt das, was er darauf sagt, so, als sei diese Ideenhaftigkeit der Philosophie nur

vorläufig, denn er sagt: „Bis dahin kann man keine Philosophie lernen“ (r. V. S. 866). Wenn wir also Kant darin von Platon unterschieden, daß bei ihm die Unerreichbarkeit des unbedingten Wissens gelehrt sei, so gilt das auch nur bedingt: er fällt gleich darauf in eine Ausdrucksweise, die die Erreichbarkeit vorauszusetzen scheint. Der Grund dafür ist, daß diese Idee als Idee, d. h. als treibendes Vorbild, nur dann wirken kann, wenn sie als etwas wirklich Erreichbares vorgestellt wird. Das geht so weit, daß Kant sogar von der Realität der Ideen spricht. Dies geschieht im einzelnen, so von den Ideen der Freiheit, Unsterblichkeit und Gottheit, auf deren Realität die Metaphysik abziele (S. 394/395 Anm.), und im allgemeinen „von den Ideen überhaupt,“ die als Erkenntnisse bezeichnet werden, „die viel weiter gehen, als daß irgendein Gegenstand, den Erfahrung geben kann, jemals mit ihnen kongruieren könne, die aber nichtsdestoweniger ihre Realität haben“ (r. V. S. 371). Kant gibt damit seine Ideenlehre, er gibt sie aber unter Berufung auf Platon und erklärt, daß diese Auffassung der Ausgangspunkt Platons sei und die „Hypostasierung“ durch „eine mildere und der Natur der Dinge angemessene Auslegung“ möglicherweise ausgeschaltet werden könne. Ist diese Auslegung, die Kant an Platon vollzieht, berechtigt? — Ich meine, sie bedeutet aufs beste die Doppelnatur, die die „Idee“ hat, daß sie nämlich einerseits unerreicht und nicht zu geben ist, daß aber andererseits von ihr gesprochen wird, als von etwas, was man tatsächlich „erblickt“ und vor Augen hat. Das Wesen der Idee macht es aus, daß sie unendliche Aufgabe für den Begriff ist, daß sie nicht zu fassen ist und ihr doch begrifflich nachgerungen werden muß; aber wenn dieses Ringen und Streben vorhanden ist, dann ist sie eben als Idee gegeben und wird erschaut. In deutlichster Weise bringt diese Zwiespältigkeit zum Ausdruck eine Stelle des Staates, die ohne dies nicht zu verstehen wäre: Als nach den Gleichnisreden des Sokrates Glaukon nach der Idee des Guten selbst verlangt, „wohin man kommen muß, um gewissermaßen eine Ruhe von dem Wege und ein Ziel der Wanderung zu finden“, antwortet ihm Sokrates, er würde „nicht mehr imstande sein zu folgen. Denn an meinem guten Willen sollte es wohl nicht fehlen. Denn nicht würdest du mehr ein Gleichnis von dem erblicken, was wir sagen, sondern das Wahre selbst, wie es mir wenigstens erscheint. Ob aber in Wahrheit (ὄντως) oder nicht,

das brauchen wir nicht mehr zu versichern. Sondern daß es als etwas Derartiges zu erschauen ist, können wir fest behaupten. Oder nicht? — Selbstverständlich! — Und außerdem doch wohl noch, daß allein die Fähigkeit der Unterredung es dem offenbaren kann, der kundig ist dessen, was wir jetzt durchgegangen sind, daß es anderweitig aber nicht möglich ist? — Auch dies dürfen wir fest versichern" (533 A). Sokrates hat also die Idee des Guten als Idee, das bedeutet aber, daß er sie als Aufgabe hat, und daß ihm keine andere „Offenbarung" helfen kann als „allein die Fähigkeit der Unterredung". Als diese Aufgabe freilich hat nun die Idee des Guten in dem ganzen hier gekennzeichneten Umfange ihre Gewißheit und Sicherheit. Über deren Wahrheit oder „Realität" (ὄντως) braucht nicht mehr gestritten zu werden, sondern „daß es als etwas Derartiges zu erschauen ist, können wir fest behaupten". Es ist Wilamowitz' Verdienst, daß er die Wichtigkeit des siebenten Briefes für die Beurteilung der Platonischen Philosophie und namentlich auch des Ungelösten an der Idee herangezogen hat. Er wendet ihn zur Bestätigung seiner Auffassung des Staates an: „Wir werden es in seinem großen Briefe hören, ... daß es sich hier um Dinge handelt, die sich freilich nicht sagen lassen und doch Erfahrungen sind, in denen das Höchste beschlossen ist" (S. 419). Und freilich scheint die Berechtigung, hier von „Erleuchtung" und „Offenbarung" zu reden, aus Platons Worten unmittelbar hervorzugehen: „Es ist überhaupt nicht sagbar wie andere Erkenntnisse, sondern aus langem Umgang mit der Sache und aus dem Leben mit ihr entzündet sich plötzlich, als ob ein Funke gesprungen wäre, ein Licht in der Seele, und gibt fortan sich selbst Nahrung" (341 C). Aber auf diese Worte folgt die nüchterne, fast kleinliche Auseinandersetzung an einem der alltäglichsten Begriffe, nämlich am Kreise, wie das gemeint ist: in peinlich genauer Einteilung wird ausgeführt, daß 1. Benennung (ὄνομα), 2. begriffliche Darstellung (λόγος), 3. reale Darstellung (εἴδωλον) zustande bringen als 4. die Erkenntnis, nämlich Wissen, Einsicht oder wahre Meinung. Diese sind am nächsten verwandt dem 5., das etwas Verschiedenes ist von allem Genannten; denn Abbild, Benennung und demnach auch begriffliche Darstellung können wechseln (343 A B), dieses fünfte selbst aber muß ewig unveränderlich in der Seele beharren. Das gilt von allen Begriffen: von der geraden und gebogenen Gestalt, von Farbe, vom Guten, Schönen und Gerechten, jedem

Lebewesen, jeder Sitte, von Feuer, Wasser, allem, was man machen und lernen kann (342 D). Somit ist hier in der klarsten Weise ausgesprochen, daß es im Wesen der Idee selbst liegt, unvollziehbar zu sein, d. h. durch begriffliche Darstellung nicht erschöpft werden zu können. Aber da hier das „Gute" und „Schöne" unter allen nur denkbaren sonstigen Begriffen als gleichwertig erscheint, so können wir aus diesem Briefe nicht ihre besondere Stellung als das Höchste, was nur durch Erleuchtung zu erreichen wäre, ableiten. Es wird lediglich gesagt, daß durch begriffliche Darstellung keine Idee voll erschöpft werden kann, und daß dies natürlich auch von der Idee des Guten gilt[1]). Damit ist aber

[1]) Sehr bezeichnend für die Schwierigkeiten, die hier für das Verständnis Platons bestehen, ist die Mißdeutung, die diese Briefstelle bei Kant selbst („Von einem neuerlich erhobenen vornehmen Ton i. d. Ph.", Ak. Ausg. Bd. VIII, 398) findet. Kant nennt die Idee, die sich nicht beschreiben, nur anschauen läßt, ein „fünftes Rad am Wagen" und nennt Platon, den er sonst gerade in diesem Aufsatze von dem Vorwurf der „Schwärmerei" freispricht, einen „exaltierten Philosophen", einen „Mystagogen, der nicht bloß für sich schwärmt, sondern zugleich Klubbist ist, und, indem er zu seinen Adepten im Gegensatz von dem Volke (worunter alle Uneingeweihte verstanden werden) spricht, mit seiner vorgeblichen Philosophie vornehm tut".

Es ist geradezu verblüffend, wie hier Kant durch seine Auffassung die Gefahr, von der Platon spricht und der er zuvorkommen will, bestätigt. Es handelt sich um die „intellektuelle Anschauung" überhaupt, den unbegreifbaren Ursprung auch unserer logischen Erkenntnisse. Platon sagt, es hat keinen Sinn, davon zu reden, denn man erweckt nur Mißverständnisse und falsche Hoffnungen: was man betreiben soll, sind begriffliche Übungen, auf die gegebenenfalls die geistige Anschauung, das künstlich nicht zu bewirkende innere Verständnis, von selbst folgt. Indem nun aber Platon ausführt, weshalb er nicht davon reden will, und zu diesem Zwecke von dem begrifflich Unfaßbaren des Vorganges ein Bild gibt, redet er doch davon und gibt so Anlaß, ihn für einen Mystagogen zu halten, während doch seine klar ausgesprochene Absicht ist, zu zeigen, weshalb er sich auf solchen „vornehmen Ton in der Philosophie" nicht einläßt.

Er denkt also darin ganz wie Kant, und dieser hätte ihn als Gleichgesinnten anrufen können. Nur insofern nicht, als Kant in verehrungswürdiger Bescheidenheit das genialische Moment seines Geistes selbst zurücksetzt und alles aus begrifflich nüchternem Verfahren („durch abgemessene Erklärungen und schulgerechte Prüfung der Grundsätze", vgl. Kr. d. U. S. 186/187) für gewonnen erachtet. Wir wissen heute, welchen Anteil an Kants Geisteswerk geniale Anschauung hat. Und wenn sich in seinem Nachlaß die Notiz findet: „Das Jahr 69 gab mir großes Licht", so ist damit im Grunde genommen alles zugestanden: Warum hatte denn Kant vor 69 seine transzendentale Methode selbst noch nicht geben können? Weil das Höchste tatsächlich als erschauende Einsicht, als ein „Licht", plötzlich und unerklärlich kommt — so recht Kant

eigentlich schon vorgegriffen, denn im Staate ist das noch nicht der Standpunkt Platons: hier ist die Idee zwar unerreicht, aber sie soll unbedingt erreicht werden, und das Vertrauen ist da, daß sie auch auf dem Wege der begrifflichen Untersuchung, des λόγον διδόναι, gewonnen werden kann. Die Idee ist gegeben als Aufgabe. Im Staate wird die Aufgabe noch besonders stark betont. Daß sie aber trotzdem gegeben ist, und daß Sokrates, obwohl er sie nicht weiß und ergriffen hat, doch von ihr in Bildern reden kann, und, daß sie „etwas Derartiges zu schauen" sei, bestimmt versichern kann, das wird durch diese Darstellung des siebenten Briefes ins rechte Licht gestellt.

Das unbedingte, voraussetzungslose Wissen als Idee, d. h. als Aufgabe und als Forderung gegeben, das fanden wir als den Krönungs- und Zielpunkt der ganzen Platonischen Philosophie. Haben wir damit das Gesetz ihrer inneren Geschlossenheit und ihres wesentlichen Zusammenhanges gefunden, so muß diese Einheit sich nach zwei Richtungen bewähren: Wir müssen diesen Gesichtspunkt in den vorausgegangenen „ethischen" Dialogen verfolgen können, und er muß sich in der späteren Platonischen Philosophie als fruchtbarer Gedanke erweisen.

---

auch damit hat, daß es sich im begrifflich genauen Beweisgang bestätigen muß, und daß es lächerlich ist, sich auf irgendeine Art von Erleuchtung berufen zu wollen. Damit bleibt das Recht, die Tatsache der überbegrifflichen Beschaffenheit höchster Wesensschau festzustellen, voll bestehen. — Nichts anderes tut hier Platon.

III. Die ethischen Dialoge (Protagoras bis Menon).

Die Idee des Guten stellt die Forderung unbedingter Gewißheit für die Sittlichkeit auf; daß wir unter diesem Gesichtspunkt alle die ethischen Diskussionen vom Protagoras bis zum Menon betrachten müssen, bezeugt Platon selbst, denn 505 A f. führt er aus, daß dies Suchen den Inhalt der früheren Gespräche ausmacht, daß darin die wichtigste Erkenntnis überhaupt liegt, und daß sie dennoch nicht erreicht ist: „Daß die Idee des Guten der wichtigste Lerngegenstand ist, hast du oft gehört, durch dessen Anwendung das Gerechte und das übrige brauchbar und nützlich wird. Und jetzt weißt du ungefähr, daß ich das sagen will, und außerdem, daß wir sie nicht hinreichend wissen. Wenn wir sie aber nicht wissen, so weißt du, daß ohne sie alles andere, wenn wir es noch so sehr wüßten, nichts nützen kann, ebensowenig, wie wenn wir etwas ohne das Gute besitzen. Oder glaubst du, daß es jemand von Vorteil sei, alle Habe zu besitzen, ohne daß sie gut ist? Oder daß man Einsicht haben kann in allem übrigen, ohne über das Schöne und Gute Einsicht zu haben?“ Im weiteren Verlauf werden dann (505 B, C) die beiden Hauptrichtungen unterschieden, die auch in den früheren Dialogen immer gegeneinander ausgespielt werden: die Menge, welche die Lust für das Gute hält, und die Auserwählteren, die die Einsicht dafür erklären, und dazu wird bemerkt, daß beide Richtungen nicht zum Ziele führen, weil die Hedonisten gestehen müssen, Gutes und Schlechtes sei dasselbe, die anderen aber, auf die Frage nach dem Inhalt ihrer Einsicht, die das höchste Gut ausmachen soll, immer wieder „das Gute“ angeben müssen. Zugleich aber wird betont, daß man hier am unbedingtesten über den Schein hinaus zum Sein strebt, und daß jedermann hier nicht Meinung, sondern Wissen haben will. Die Forderung unbedingter logischer Beweisführung gilt also vor allem für die Sittlichkeit: 534 C wird diese Forderung in schärfster

Form erhoben und unter dem, was man ohne solche allen Einwürfen gegenüber unbedingt sichere Gewißheit nicht wissen könne, wird das Gute und jedes einzelne Gute ausdrücklich angeführt. Damit hat Platon den leitenden Gesichtspunkt, nach dem wir seine Sittenlehre bis zum Staate betrachten müssen, selbst gegeben: Das Ziel ist überall die unbedingte Gewißheit über den obersten menschlichen Zweck.

In dieser Forderung der unbedingten Gewißheit müssen wir also die „Einheit von Platons Denken" suchen; in dem Umstand, daß diese Gewißheit Idee ist und bleibt, ist auch das Rätsel begründet, das diese Dialoge immer wieder aufgeben: daß sie fast alle ergebnislos enden; daß, wenn sich Ergebnisse zeigen, sie wieder umgestoßen werden und sich auf das schärfste zu widersprechen scheinen. Das hat beispielsweise Wilamowitz veranlaßt, den Hippias für „ganz unmoralisch" und den Protagoras für eine Komödie zu erklären, die beide vor Sokrates' Tode geschrieben sein müßten. Und wenn man den Hippias neben den Gorgias stellt, so scheint es allerdings zunächst unmöglich, hierin eine einheitliche Lehre zu finden. Ihre Lösung finden diese Fragen in der Eigenart des Standpunktes, den Platon selbst im Staat formuliert: daß eine unbedingte Gewißheit gefordert und dennoch nicht gefunden wird. Dieser Tatbestand äußert sich einerseits in rein verneinender Weise: jede Sittenlehre, die nicht mit unbedingter Gewißheit bewiesen wird, wird abgelehnt, vor allem auch jeder Standpunkt, der sie nicht für nötig hält, verworfen. Andererseits aber gewinnt gerade in dieser Verneinung die Sittlichkeit doch einen wirklichen Inhalt, dadurch, daß aus der unbedingten Gewißheit die Allgemeingültigkeit folgt. Und zwar geschieht das in verschiedener Hinsicht. Soll dem Handeln der Wert zukommen, den wir mit dem Ausdrucke der „Areté eines Mannes" bezeichnen, so muß sein Handeln 1. bewußt sein, und er muß die Gründe seines Handelns allgemeingültig, d. h. begrifflich, begründen können. Ferner muß der oberste Gesichtspunkt seines Handelns ihm selbst unbedingt gewiß sein, er muß jedem Trieb und jeder Neigung gegenüber als der unbedingt überlegene erkannt und bewußt sein, also 2. für ihn innerlich allgemeingültig sein. Seine Gewißheit muß sich endlich auch darin zeigen, daß er das Vernünftige überhaupt enthält. Deshalb muß der oberste Gesichtspunkt des Han-

delns 3. allgemeingültig sein in dem Sinne, daß er als öffentlicher und allgemeiner Gesichtspunkt aufgestellt und vertreten werden kann. Das Eigentümliche des Platonischen Verfahrens ist nun, daß er jede dieser Forderungen dem entgegengesetzten Standpunkte gegenüber mit rücksichtslosester Schroffheit vertritt, sodaß aus dieser Einseitigkeit die merkwürdigsten Ergebnisse hervorgehen: Die Notwendigkeit der Bewußtheit im Handeln wird so stark betont, daß gelegentlich ein Preislied der „Unmoral" dabei herauszukommen scheint. Die Allgemeingültigkeit nach innen als in sich geschlossene Gesinnungsfestigkeit im Handeln könnte zur Überschätzung des Dogmas führen, dagegen die Forderung, daß der oberste Grundsatz allgemein und öffentlich sich vertreten lassen muß, zu einer Art von „cant" auf Kosten der Ehrlichkeit. Demgegenüber leuchtet aber überall die Tatsache durch, daß die Forderung der Gewißheit in jeder dieser Äußerungen gleichberechtigt ist, und stets erfolgt ein Hinweis auf diese anderen Bewertungsweisen. Das unübertreffliche Mittel Platons besteht hierbei in der Dialogform, die denn auch in diesen Dialogen ihre kunstvollste Ausbildung erfahren hat. Einleuchtend hat das Hartmann im letzten Kapitel seines Buches ausgeführt. Er spricht davon, daß in dem logischen Standpunkt, der sich in der Dialogform äußert, „das ganze Problem der Allgemeingültigkeit" enthalten ist (S. 453): „Die logische Dialektik Platos" ist „bei allen äußeren Vorzügen, die sie bietet, letzterdings doch nur aus der logischen Grundrichtung seiner Philosophie auf den Anspruch wissenschaftlicher Gewißheit zu verstehen. Das Streben zur unumstößlichen Bewiesenheit, zur Objektivität, oder — was fast identisch damit ist — zum wahrhaften Sein im Gegensatz gegen alles Meinen und Glauben, das macht sie als Methode innerlich wie äußerlich notwendig. Der Philosophierende kann sich der Forderung des Übereinkommens nicht entziehen; es bleibt alles anfechtbar, unhaltbar, solange der Gegner nicht, von der Macht der Begriffe gezwungen, zustimmt." Mit Recht zieht Hartmann dazu den Gorgias heran, in dem diese Eigenschaft und Bedeutung der begrifflichen Gesprächsführung am meisten betont ist, wo das Wort von den „eisernen und stählernen Banden" fällt, die die begriffliche Gesprächsführung schaffen muß, und Sokrates den Satz ausspricht, er überzeuge immer nur den und wisse ihn als Zeugen beizubringen, mit dem er gerade im Gespräch stehe.

Die äußere Allgemeingültigkeit als notwendige Eigenschaft

aller sittlichen Grundsätze bringt dieses Gespräch denn auch am stärksten zum Ausdruck, und zwar in doppelter Weise, durch das Verhalten der Unterredner einerseits und durch die begriffliche Beweisführung andererseits. In einer Entwicklung des Gedankenganges im Gorgias[1]) habe ich ausgeführt, daß Sokrates seine beiden ersten Gegner, Gorgias und Polos, weniger überführt als mundtot macht, weil sie nämlich sich durch Rücksichtnahme auf die Öffentlichkeit genötigt sehen, Zugeständnisse an die allgemeine sittliche Anschauung zu machen und sich so in Widersprüche verwickeln. Das wird ihm denn auch von dem letzten Unterredner sehr lebhaft vorgeworfen (482 C D E) und gezeigt, daß solche Fügsamkeit unter den allgemeinen Brauch gewiß nicht den Persönlichkeitswert ausmachen könne, sondern vielmehr darin bestehe, sich gegen alle solche aufgezwungenen Beschränkungen aufzulehnen und seinen eigenen Neigungen zu folgen. Sokrates zeigt ihm zunächst, daß auch er sich solchem allgemeinen Werturteil fügt, da er die ekelhaften und gemeinen Freuden mit Entrüstung zurückweist (494 D f.), und weist dann später in positiver Ausführung nach, daß die Sittlichkeit, als Einschränkung der eigenen Begierden und Leidenschaften, das staatliche und öffentliche Leben überhaupt erst möglich macht: Wer diesem Grundsatz nicht folgt, „lebt eines Räubers Leben. Denn weder einem anderen Menschen noch einem Gotte kann ein solcher befreundet sein. Denn unfähig ist er zum Verkehr. Wem aber die Möglichkeit zum Umgang fehlt, kann Freundschaft nicht haben“ (507 E). Darauf gründet sich die Notwendigkeit des Rechtes, die mit der Strenge mathematischer Gesetze verglichen wird: „Die geometrische Gleichheit vermag viel unter Göttern und Menschen. Du aber glaubst, man müsse die Übervorteilung zum Grundsatz machen“ (πλεονεξίαν ἀσκεῖν) (508 A). Dabei ist beachtenswert, wie Platon zunächst dieses Prinzip der Allgemeingültigkeit in fehlerhafter Form durchführt. Wenn Gorgias und Polos aus Fügsamkeit gegen den allgemeinen Brauch ihr Zugeständnis machen, so beweist das gar nichts, und demgegenüber hat Kallikles mit seiner Auffassung von Persönlichkeitswert sogar recht. Die Hauptkraft des Gesprächs liegt daher in dem Nachweise, daß dieser Standpunkt des Übermenschen, den Kallikles vertritt, eine innere Unmöglichkeit ist, weil dieser

[1]) Der Menschheitsgedanke auf dem Gymnasium, cap. II. Weidmann 1918.

Grundsatz den Verkehr freier, vernünftiger Wesen überhaupt unmöglich macht. Der Gorgias stellt eine von Grund aufbauende Begründung des Staates als einer sittlichen Einrichtung dar; von der Rhetorik, als der verkörperten Gewissenlosigkeit, geht er aus und endet damit, jede Staatskunst, die nicht von sittlichen Grundsätzen ausgeht und auf sittliche Besserung gerichtet ist, von Grund aus zu verwerfen. Bezeichnend für die aus der unbedingten Gewißheit der Sittlichkeit sich ergebende Allgemeingültigkeit ist dabei, daß nicht die Kenntnis bestimmter gegebener Verhältnisse und ihre Beherrschung den Staatsmann ausmacht, sondern die Kenntnis bestimmter Grundsätze, die erst ins Staatsleben hineingetragen werden müssen. Sokrates sagt von sich, er fast allein unter allen Lebenden gehe auf „die in Wahrheit staatsmännische Kunst" aus (521 D), und auch die großen Staatsmänner Athens werden von diesem Gesichtspunkt aus verworfen.

Bei Kant hat die Allgemeingültigkeit gelegentlich ihren Ausdruck darin gefunden, daß von der Gültigkeit des Sittengesetzes nicht nur für Menschen, sondern für „Vernunftwesen überhaupt" gesprochen wird. Der Sinn dieser Ausdrucksweise kann nur darin liegen, daß die Gewißheit des Sittengebotes apriorisch sein muß, daß es nicht aus den menschlichen Lebensverhältnissen erst abzuleiten ist, sondern diese Lebensverhältnisse erst aufbaut: Das Wesen der Sittlichkeit muß darin begründet liegen, daß sie die Voraussetzung des Verkehrs und Umgangs freier, aus Vernunft sich selbst bestimmender Wesen ist, er geht darin soweit, daß er gelegentlich (Z. ewig. Frieden, 2. Abschnitt) ausführt, auch übersinnlichen Wesen gegenüber, etwa einem „großen Äon", müsse die auf dem Sittengesetz sich gründende unbedingte rechtliche Gleichheit aller Vernunftwesen Geltung haben. Auch einem solchen übersinnlichen Wesen gegenüber „ist kein Grund da, warum, wenn ich in meinem Posten meine Pflicht tue, wie jener Äon es in dem seinigen, mir bloß die Pflicht zu gehorchen, jenem aber das Recht zu befehlen zukommen solle". Eine Veranschaulichung zu diesem Gedanken strengster Allgemeingültigkeit auf Grund unbedingter Gewißheit liefert nun Platon dadurch, daß auch er den Gedanken der Sittlichkeit über die Grenzen der Menschheit hinaus erstreckt[1]). Diese Allumfassendheit ist hier im Gorgias

[1]) Eine moderne Parallele dazu ist es, wenn bei Husserl, bei dem die

ebenfalls ausgesprochen. Es wurde schon erwähnt, daß „unter Göttern und Menschen die geometrische Gleichheit viel vermag", außerdem heißt es an dieser Stelle (507 E): „Himmel und Erde und Götter und Menschen hält zusammen die Gemeinschaft und Freundschaft, die Ordnung, Besonnenheit und Gerechtigkeit, und deshalb nennt man dieses All Kosmos." So dient auch sonst das Heranziehen der Götter und Halbgötter dazu, um den Begriffen, im Gegensatz zu einer Ableitung aus dem Menschlich-Gegebenen, eine allumfassende Tragweite zu geben: So war im größeren Hippias das „Schöne" als das Los bestimmt, nach ehrenvollem und glücklichem Leben selbst bestattet zu werden, nachdem man seine Eltern bestattet hat. Diese Bestimmung wird dadurch widerlegt, daß sie auf Götter und Halbgötter nicht zutrifft (292 E f.). Im Laches wird die Tugend als das Wissen bestimmt, „über Götter und Menschen das Gefährliche und Ungefährliche zu beachten und das Gute sich zu verschaffen, indem man recht mit ihnen zu verkehren versteht" (199 D). Da nun andererseits Platon es durchaus ablehnt, aus göttlichen Vorschriften die Sittlichkeit abzuleiten, sondern umgekehrt die religiösen Vorstellungen aufs schärfste nach sittlichen Gesichtspunkten nachprüft (Euthyphr. 10 A) und in dieser Auffassung von Religion, wie am Anfang erwähnt wurde, genau mit Kant übereinstimmt (siehe S. 7), so ist tatsächlich die Erstreckung auf Götter und Menschen der Ausdruck für die unbedingte Allgemeingültigkeit der Sittlichkeit. Weniger tiefgreifend, aber doch auch ein Beispiel dieser Auffassung ist es, wenn im Menon (73 C) der Auffassung des vornehmen Junkers gegenüber, Areté sei die Fähigkeit, über andere zu herrschen, geltend gemacht wird, daß die Bestimmung von Menschenwert auch zutreffen müsse auf Knaben und Sklaven, Mann und Frau (73 A B C). Am schärfsten kennzeichnet wohl der „Kleitophon" die Allgemeingültigkeit der Sittlichkeit, und zwar in gedrängtester Form. Der Zweck der Gerechtigkeit ist, „Freundschaft in den Staaten zu schaffen". Dabei ist aber dies nicht im Sinne eines „Altruismus" zu verstehen. Freundschaft wie zwischen Kindern oder Tieren sei ausgeschlossen. Die echte φιλία gründe sich nicht auf irgend eine

Platonische Denkweise überhaupt oft verblüffend anklingt, zur Veranschaulichung gedanklicher Allgemeingültigkeit Engel und Götter angeführt werden (Log. Unters. I, S. 117, 149).

Meinung, sondern auf Wissen und Gleichgesinntheit. In dieser Bemerkung, daß die Gleichgesinntheit auf einem Wissen beruhen müsse, äußert sich deutlich die unbedingte Gewißheit des Sittengesetzes als aufbauende Macht für alle menschliche Gesellschaft (409 B f.).

Wirkt hier die Forderung der Gewißheit als Sittlichkeit schaffend, so scheint in anderem Sinne diese Forderung alle Sittlichkeit geradezu zu zerstören. Sokrates weist stets eine Auffassung zurück, die in einer anerzogenen Gewohnheitssittlichkeit den Persönlichkeitswert sieht. So spricht er im Phädon von denen, welche „die landesübliche und bürgerliche Tugend geübt haben, die man Besonnenheit sowie Gerechtigkeit nennt, aus Gewohnheit und Übung erwachsen ohne Weisheitsdrang und Einsicht". Ihre Tugend, als etwas Triebhaftes und Unbewußtes, ist gleichartig mit dem Verhalten der Biene und der Ameise, und deshalb kommen sie in ihrem nächsten Leben in ein solches Geschlecht (82 B). Dem Zeitgenossen des Alkibiades konnte solch ein Persönlichkeitswert nicht genügen. Dabei kam das Höchste, was der Mensch besaß, die freie Vernunft, die sich selbst bestimmt, zu kurz. Ist nicht der Mann, der sich über all solche herkömmlichen Schranken frevelnd hinwegsetzt, „besser" als der, welcher sie anerkennt wie ein Sklave oder ein Tier? Solche Gedankengänge bringt Kallikles im Gorgias vor und Thrasymachos im Staat, freilich nur, um damit aufs schärfste widerlegt zu werden, aber auch Adeimantos und Glaukon, „des herrlichen Mannes göttlich Geschlecht", bringen nachher ein „Lob der Ungerechtigkeit" vor, wenn auch nur in der Absicht, sich von Sokrates widerlegen zu lassen (358 D), und Platon nennt es „etwas Göttliches, wenn man so für die Ungerechtigkeit zu reden vermag, ohne sich doch überzeugen zu lassen, daß Ungerechtigkeit besser sei als Gerechtigkeit" (368 A). Darin kommt zum Ausdruck, wie stark bei Platon trotz aller Betonung des Sittlichen die Forderung ist, daß das Gute nur dann Wert hat, wenn es aus freier Bewußtheit heraus geschieht, wenn der Handelnde weiß, was er tut, und nicht aus dumpfer Befangenheit in den Banden der Gewohnheit oder aus Fügsamkeit unter einen stärkeren Willen. Daher ist immer und überall das erste, was Sokrates verlangt, das λόγον διδόναι. Findet sich ein Fall, daß jemand die Sittlichkeit, die Tugend und Gerechtigkeit, vertritt, ohne dies zu können, so greift ihn Sokrates rücksichtslos dadurch an, daß er den gegen-

teiligen Standpunkt nach seiner sachlichen Berechtigung vertritt. Es kann dies so weit gehen, daß Sokrates einen durchaus „unmoralischen" Standpunkt vertritt, und es handelt sich auch hier doch nur um die Forderung der Gewißheit. Der Staat hat verlangt, daß man „wie in der Schlacht siegreich durch alle Widerlegungsversuche schreitet", sonst ist unser Erdenwandeln ein Träumen, das mit ewigem Schlafe endet. Dazu aber gehört es, daß man auch jeden Widerlegungsversuch, und am meisten die stärksten und treffendsten, zu Worte kommen läßt. Ist der Gegner dazu nicht fähig, so übernimmt Sokrates selbst diese Rolle und verhilft der Philosophie zu ihrem Rechte, wie dies am ausgesprochensten im kleineren Hippias und im Protagoras geschieht. Es äußert sich darin nicht nur eine Vorliebe des Platon für die genialen Gewaltnaturen — wiewohl mehr als ein Tropfen vom Blute der Kritias und Alkibiades in ihm nicht zu verkennen ist —, sondern aus der Forderung der Gewißheit für das Sittliche, d. h. aus der Grundrichtung seiner Philosophie, geht diese Haltung mit Notwendigkeit hervor, im Wissen und in der Einsicht das Wesen der Areté zu sehen.

v. Arnim kennzeichnet[1]) das Verhalten des Protagoras folgendermaßen: „Es ist beachtenswert, daß sich Protagoras so entschieden gegen die Gleichsetzung des Guten mit dem Angenehmen sträubt. Er glaubt, dies seinem Beruf als Tugendlehrer schuldig zu sein, folgt aber dabei nur der herrschenden Meinung, ohne tiefer in dieses für jede Ethik grundlegende Problem eingedrungen zu sein." Die Demütigung und Abfertigung des Sophisten geschieht dadurch, daß sich im Verlaufe des Gesprächs zeigt, daß er nicht imstande ist, den dem Hedonismus gegenüber eingenommenen Standpunkt festzuhalten, sondern sich von Nebenumständen beeinflussen und beirren läßt. Im Anfange des entscheidenden Teiles des Dialogs sind Sokrates und Protagoras übereingekommen auf einem scharf gegen den Hedonismus der Menge gerichteten Standpunkt, der ganz der sonstigen Auffassung des Sokrates über die Tugend entspricht: Das Führende im Menschen sei das Wissen, die Vernunft (φρόνησις, wie Phädon 69 A), diese herrsche über alle Lust und Unlust und sei imstande, dem Menschen zu helfen (352 C). Sie stimmen also völlig überein und wollen nun von ihrem Stand-

[1]) Platos Jugenddialoge, S. 7.

punkt aus nachweisen, daß auch die Hedonisten zugeben müssen, daß es auf ein Wissen bei aller Tugend ankomme. In voller Einigkeit gehen Sokrates und Protagoras gegen die Hedonisten vor: Da diese für ihre Tugendlehre durchaus keinen anderen Gesichtspunkt (τέλος 354 C D E, vgl. Arnim, S. 11—12) finden können als die Lust, wird ihnen leicht bewiesen, daß alles aufs Messen ankommt, und daß deshalb der, welcher der Lust nachgibt, ihr aus Unwissenheit nachgibt. Das haben also Sokrates und Protagoras gemeinsam gegen die Hedonisten nachgewiesen, sie erhalten gemeinsam die Zustimmung des Hippias und Prodikos (ὑμᾶς δὲ δὴ μετὰ Πρωταγόρου ἐρωτῶ 358 A) und stellen gemeinsam fest, daß auch vom Standpunkt des Hedonismus aus man nur aus Unwissenheit (ἀμαθία) fehlen kann. Bei dieser Gelegenheit aber zeigt es sich, daß Protagoras gar nicht imstande ist, den überlegenen Standpunkt, von dem aus Sokrates gegen den Hedonismus verfährt, zu teilen. Sokrates vermag es, von den Voraussetzungen des Hedonismus aus, ohne sich im mindesten dadurch in seinem eigenen Urteil beirren zu lassen, eine Tugendlehre zu entwickeln, nämlich als Meßkunst. Protagoras aber vermag nicht so frei, vom höheren, überlegenen Standpunkt aus sich diesem Gedankengang hinzugeben, denn bei den Ausführungen des Sokrates muß er sich sagen, daß er gegen das, was Sokrates da als den Standpunkt der Gegner entwickelt, selbst nichts Stichhaltiges zu entgegnen wüßte. Sokrates hat mehrmals mit starker Betonung ausgesprochen, daß seine ganze Ausführung nur für den Standpunkt derer gilt, die für die Tugend keinen anderen Gesichtspunkt wissen als die Lust (354 C D E, 356 C). Es ist aber zu vermuten und wird immer mehr offenbar, daß Protagoras selbst keinen anderen weiß, und daß ihn diese hedonistische Tugendlehre, die Sokrates da aus dem Ärmel schüttelt, in ein Gefühl peinlichster Hilflosigkeit versetzen muß, obwohl Sokrates der Form nach durchaus im Einverständnis mit ihm gegen die Hedonisten entwickelt. „Er hatte sich zwar immer gern der schönklingenden moralischen Ermahnungen bedient, die vor der ‚bösen Lust' warnen, aber er hatte sich doch selbst, wie ihm Sokrates nachweist, unter dem Guten nichts anderes gedacht als die für das eigene Ich zu sichernde größtmögliche Lustsumme. Und ebenso wie Protagoras ging es den übrigen anwesenden Sophisten und Laien" (v. Arnim, S. 8). Es steht also entfernt nicht so, daß Sokrates etwa im Protagoras den Hedonis-

mus anerkennt. Es ist genugsam betont, daß Sokrates seine ganze hedonistische Tugendlehre von Voraussetzungen aus, die ihm selbst fremd sind, entwickelt (v. Arnim, S. 11—12). v. Arnim hätte es gar nicht nötig, dies aus dem Phädon nachzuweisen. Im Protagoras selbst ist, wie schon oben erwähnt, Sokrates' Standpunkt genau dem Phädon entsprechend entwickelt und in scharfen Gegensatz zu dem der Menge gestellt: „Das Wissen ist etwas Schönes und imstande, über den Menschen zu herrschen, und wenn einer das Gute und das Schlechte erkennt, wird er von nichts überwältigt, etwas anderes zu tun, als was das Wissen gebietet, sondern die Vernunft ist imstande, dem Menschen zu helfen" (352 C). Man darf sich deshalb nicht dadurch täuschen lassen, daß am Ende dieser Darstellung die Sophisten dem Satze, das Angenehme sei das Gute, zustimmen. Sie tun dies von ihrem eigenen Standpunkt aus. Ihnen „scheint das Gesagte über alle Maßen wahr zu sein" (358 A), weil die Voraussetzung, gut sei gleich angenehm, ihrer Denkart entspricht. Sokrates aber hat diese Voraussetzung nur bedingt angenommen und hält diesen Standpunkt bis zuletzt fest. Auch 358 B heißt es nur: „Wenn das Angenehme gut ist," und im letzten Teil ist, wie v. Arnim richtig hervorhebt, seine Stellung so, daß er das Schöne und Gute zugleich auch für angenehm erklärt, nicht umgekehrt (S. 22—24). So wird 360 A gefragt: Wenn es schön und gut ist, in die Schlacht zu ziehen, so ist es auch angenehm? Und der Tapfere „geht auf das Schönere und Bessere und Angenehmere". So hat Sokrates, während er selbst seinen sicheren und überlegenen Standpunkt gegenüber dem Hedonismus bewahrte, den Protagoras genötigt, den Hedonismus anzuerkennen. Diese vertritt den Standpunkt oberflächlicher Überhebung über diese Lehre; er ist völlig unfähig zum λόγον διδόναι, das Platon verlangt. Um diesen Standpunkt, den Platon ebenso verwirft wie die Unsittlichkeit, zu widerlegen, läßt er hier den Sokrates alle Überzeugungsgründe, die sich für den Hedonismus beibringen lassen, entwickeln.

Eine schärfere Luft weht im „Hippias elatton". Was hier zunächst entwickelt wird gegenüber der Alltagssittlichkeit des Hippias, erscheint ziemlich oberflächlich und kurzsichtig. In allen Künsten zeigt sich, daß der, welcher es in der Hand hat, sie gut oder schlecht auszuüben, der „Bessere" ist. So ist es beim Ringer, beim Läufer, beim Schützen, beim Arzte usw. (374—375). Man

könnte meinen, das alles sei nur ausgeführt, um die Unfähigkeit des Hippias zu zeigen, der denn auch bei dem hieraus gezogenen Schlusse, es sei der, welcher irgendein Verbrechen begeht mit vollem Bewußtsein, der Bessere, nur seine Entrüstung äußern kann, ohne den Gedankengang widerlegen zu können (375 D): „Es wäre unerhört, ... wenn die, welche mit Absicht sündigen, besser sind, als die es unabsichtlich tun!" Man braucht doch hier anscheinend nur zwischen intellektueller und ethischer Bewertung zu unterscheiden und nachzuweisen, daß eine Verwechslung vorliegt zwischen verschiedenen Bedeutungen des Wortes ἀγαθός: einerseits bedeutet es „tüchtig" und „fähig", andererseits „sittlich gut"; im ersteren Sinne ist allerdings dem absichtlichen Lügner und Übeltäter der Vorzug zu geben, darum aber noch lange nicht im letzteren. Aber Verschiedenes zeigt doch, daß hier eine tiefere Frage vorliegt. Die Antwort: „Das ist Kleinkram und läßt den Blick aufs große Ganze vermissen!" findet Hippias auch (369 C: κατὰ σμικρὸν ἐφαπτόμενος καὶ οὐχ ὅλῳ ἀγωνίζει τῷ πράγματι), aber die sehr ernsthafte Erwiderung des Sokrates zeigt, daß es damit nicht abgetan ist (372 D): „Denn mir erscheint es, Hippias, ganz umgekehrt, als wie du sagst. Die, welche die Menschen schädigen und ihnen Unrecht tun und lügen und täuschen und fehlerhaft verfahren aus freiem Willen (ἑκόντες) und nicht wider ihre Absicht, sind besser als die, welche es wider Willen tun. Manchmal jedoch scheint mir auch das Gegenteil davon richtig, und ich schwanke darüber, offenbar aus Nichtwissen." Darin zeigt sich, daß hier nicht ein Verkennen des Unterschiedes zwischen intellektueller und sittlicher Bewertung vorliegt, sondern eine Gegensetzung zwischen diesen beiden Gesichtspunkten. Deutlicher noch tritt das im Schlußteil zutage. Nur dann kann das sittliche Handeln, die Gerechtigkeit, den Persönlichkeitswert ausmachen, wenn sie aus freier Wahl erfolgt, wenn die Fähigkeit vorlag, auch anders zu handeln. Somit liegt der Persönlichkeitswert in dieser Fähigkeit zum Guten und Bösen; die εὐήθεια, die Hippias an Achilleus rühmte, kann niemals als solcher gelten. Wenn das sittliche Handeln als Verdienst gelten soll, so setzt es ein Wissen voraus, das an sich auch eine andere Handlungsweise ermöglichen würde, und die Fähigkeit, auch anders zu handeln. In der Freiheit, gut und böse handeln zu können, liegt also der Persönlichkeitswert, und wer diese Freiheit und Fähigkeit in höherem Maße hat, ist der „Bessere"

(375 D—E). „Die fähigere und weisere Seele erschien als die bessere, die beides mehr zu tun vermag, das Löbliche und Schändliche, bei jeglichem Werke .... Wenn sie also das Schändliche tut, tut sie es freiwillig, wegen ihrer Fähigkeit und Kenntnis (τέχνη) .... Also wird die fähigere und bessere Seele, wenn sie Unrecht tut, freiwillig Unrecht tun, und die schlechte wider Willen .... Also ist es Sache eines guten Mannes, freiwillig zu fehlen, und eines schlechten, unfreiwillig zu fehlen" (376 B). Bis zu solcher leidenschaftlichen Verneinung also führt hier die Forderung, daß der, welcher Areté, Persönlichkeitswert, besitzen soll, ein Wissen und Bewußtsein um sein Handeln haben muß, und daß alles andere Handeln als ein Vorzug nicht rechnen darf. In diesem Sinne ist der Hippias die rechte Veranschaulichung zu der Forderung des Staates, daß der, welcher wirklich als „gut" rechnen soll, das Gute so sicher wissen muß, daß er es begrifflich bestimmen und gegen allen Widerspruch aufrechterhalten kann, sonst ist er ein Träumender und Schlummernder. Diese Einsicht, zu wissen was gut und böse ist, bedeutet einen Persönlichkeitswert, dem gegenüber jeder andere versinkt. Ist das „unmoralisch", so ist die Philosophie überhaupt unmoralisch. Und mit einer kurzen, nebenbei eingeworfenen Bemerkung schneidet Platon den Gedanken ab, als sei dies gemeint im Sinne eines Übermenschentums des Kallikles und Thrasymachos: „Wer also freiwillig fehlt und Schmach und Unrecht ausübt, der ist, ... wenn es einen solchen gibt, niemand anders als der Gute" (376 B). „Wenn es einen solchen gibt ...!" Darin liegt, daß das Handeln, welches Kallikles und seinesgleichen als das des Herrenmenschen preisen, der über Recht und Unrecht erhaben, jenseits von Gut und Böse ist, ebensowenig ein freies, bewußtes Handeln ist, wie es der Gorgias ausspricht. „Sie tun nicht, was sie wollen ...., obwohl sie tun, was ihnen scheint" (467 B). Denn daß der, welcher das Gute erkannt hat und um sein Wesen weiß, das Schlechte tue, das ist eben eine Unmöglichkeit.

Es äußert sich hier bei Platon eine Denkart, die auch bei Kant in ähnlichem Sinne auftritt: daß nämlich folgerichtige Denkweise als solche jedem anderen vorgezogen wird. Gerade in der Sittlichkeit und in der Lustlehre hat Kant dies betont, und es ist bezeichnend, daß er gerade Epikur hier ein Lob erteilt im Gegensatz zum Synkretismus: „⟨Epikur⟩ hat von vielen ⟨der Lustvorstellungen⟩ den Quell, soviel man erraten kann, eben-

sowohl in dem Gebrauch des höheren Erkenntnisvermögens gesucht; aber das hinderte ihn nicht und konnte ihn auch nicht hindern, nach genanntem Prinzip das Vergnügen selbst, das uns jene allenfalls intellektuelle Vorstellungen gewähren und wodurch sie allein Bestimmungsgründe des Willens sein können, gänzlich für gleichartig zu halten. Konsequent zu sein, ist die größte Obliegenheit eines Philosophen und wird doch am seltensten angetroffen. Die alten griechischen Schulen geben uns davon mehr Beispiele, als wir in unserem synkretistischen Zeitalter antreffen" (Kr. d. pr. V. S. 44—45). In diesem Sinne wird jede in sich geschlossene Denkart, die feste Regeln für das Handeln bietet, nicht zum wenigsten der hedonistische Standpunkt, zunächst anerkannt und den unklaren Sätzen und Meinungen eines Hippias und Protagoras über Sittlichkeit vorgezogen. Tausend Einzelheiten veranschaulichen immer wieder, daß Bewußtheit, und zwar Bewußtheit im Sinne der Fähigkeit, begrifflich Rechenschaft abzulegen, die Voraussetzung einer jeden sittlichen Bewertung bildet. In der knappen und gedrängten Form des Kleitophon kommt das darin zum Ausdruck, daß Gleichgesinntheit auf Grund von Meinung, wie unter Kindern und Tieren, nicht als sittlich wertvoll zu rechnen ist (409 D). Namentlich auch bei den verschiedenen, äußerlich stark abweichenden Behandlungen der Tapferkeit tritt dies hervor. Es ist bezeichnend, wie gerade bei dieser Tugend, die doch darin besteht, daß man auch bei Unsicherheit über die Verhältnisse seinem Willen gehorcht, die also von bewußter Einsicht am meisten unterschieden erscheint, trotzdem die Einsicht als das herausgearbeitet wird, was sie erst zur Tugend macht. Sie besteht darin, daß eine gewisse Einsicht über das, was dem Menschen „gut" ist, ihre Kraft bewährt gegenüber der Unsicherheit im einzelnen und der daraus erwachsenden Furcht. Im Protagoras ist diese Tugend der Anlaß, um die ganze Lehre von der Tugend als einer Meßkunst einzuführen. Gerade bei ihr ist der Anteil der Einsicht am schwersten zu erkennen, da sie sich ja an einem Falle von Nichtwissen äußert. Wer sicher Bescheid weiß und deshalb wagemutig ist, der ist nicht tapfer, ebensowenig wie der, der aus Tollheit oder Zorn etwas wagt (350—351). Das hatte den Protagoras veranlaßt, sie von den übrigen Tugenden abzuscheiden als eine solche, die nicht notwendig mit Einsicht verbunden sei, und dient schließlich zu seiner äußerlichen Widerlegung. Da Tapfer-

keit etwas Gutes und Schönes ist, muß der Heldenkampf etwas Schönes, ein Gut und also auch etwas Angenehmes sein, was der Feigling nur nicht erkennt (359—360). Die Berechtigung dieses Schlusses liegt darin, daß man von Tapferkeit als einer Tugend nur da reden kann, wo eine vollwertige Einsicht da ist, daß diese Selbstüberwindung im Sinne eines höchsten Gutes den Persönlichkeitswert ausmacht, d. h., wo man weiß, was der höchste Sinn des Guten ist oder, in der Ausdrucksweise des Staats, die Idee des Guten erfaßt hat. Der Laches entwickelt die Grundforderung der Gewißheit zunächst in einer an den Staat aufs deutlichste anklingenden Form. Sokrates hat über das Gute keinen Lehrer gefunden und ist selbst bis auf diese Stunde unfähig, die Einsicht zu gewinnen (186 C). Andererseits ist doch seine ganze Wirksamkeit auf dieses Ziel gerichtet, denn wer auch immer mit ihm zu tun hat, wird gebracht zum λόγον διδόναι über seine Lebensgrundsätze: „Man gerät in die Notwendigkeit, über sich selbst Rede zu stehen; in welcher Weise man jetzt lebt und in welcher man sein verflossenes Leben verbracht hat" (187 E). Bei der Bestimmung der Tapferkeit als Seelenstärke tritt nun sofort wieder das Moment der Bewußtheit in den Vordergrund. „Nur die Stärke mit Vernunft ist schön und gut" (192 C), freilich um sofort wieder auf die Schwierigkeit zu führen, an der Protagoras' Irrtum entstanden war, daß nämlich die Tapferkeit doch ein Moment der Unbewußtheit enthält. 192 E f: Gerade bei vollem Sachverständnis ist von Tapferkeit nicht die Rede, und somit ist diese Tugend mit dem Fehlen einer Einsicht notwendig verknüpft. Laches gesteht, daß er mit diesem Einwand nicht fertig wird. Der zweite Teil verfehlt dann das Ziel dadurch, daß bei der Bestimmung des Wesens der Tapferkeit die bewußte Einsicht zu unbedingt in den Vordergrund gestellt und damit das unbewußte Element, das diese Tugend kennzeichnet, außer acht gelassen wird. Nikias geht von der von Sokrates schon gehörten Bestimmung jeder Tugend als eines Wissens aus und weist von vornherein eine Anwendung des Begriffs der Tapferkeit auf Fälle, wo einsichtiges Bewußtsein nicht das Entscheidende ist, zurück: 197 A: „Denn keineswegs, Laches, nenne ich Tiere tapfer noch irgend etwas anderes, was aus Unkenntnis das Schreckliche nicht fürchtet, sondern nur furchtlos und töricht . . . Das, was du und die Menge tapfer nennt, nenne ich draufgängerisch (θρασέα), tapfer aber, was ein-

sichtsvoll ist über das, was ich sage." Dabei zeigt sich aber, daß durch das Außerachtlassen der Uneinsichtigkeit, die im Begriffe liegt, der Begriff wiederum verfehlt ist, und daß solche Kenntnis von allem, was im Verkehr mit Göttern und Menschen schadet, notwendig die ganze Areté sein müsse, und so bleibt am Schlusse diese Schwierigkeit ungelöst. So wird auch im Menon die Bewußtheit an jeder Tugend betont als die Einsicht, die erst die Sicherheit des Nutzens gibt, und es wird wieder gerade die Tapferkeit als Beispiel herangezogen. Von allen Einzeltugenden ist die Rede: „Scheint dir irgend etwas davon nicht ein Wissen zu sein, sondern etwas anderes als Wissen, wenn es nicht das eine Mal schadet, das andere Mal nützt? Wie die Tapferkeit, wenn die Tapferkeit nicht Vernunft ist (φρόνησις), sondern eine Art Verwegenheit? Hat man nicht Schaden, wenn man ohne Vernunft verwegen ist, und Nutzen, wenn mit Vernunft?" (88 B). So dient gerade diese Tugend, bei der das Unvernünftige einen wichtigen Bildungsbestandteil des Begriffs bildet, dazu, die bewußte Einsicht als Voraussetzung aller Tugend zu beweisen.

v. Arnim hat es als den Kardinalsatz der Platonischen Sittenlehre bezeichnet, daß alle Menschen nach dem Guten streben, und daß niemand absichtlich Schlechtes tut. In diesem Satze liegt die Zurückführung der sittlichen Wertung auf die Wertung nach der geistigen Fähigkeit ausgedrückt oder besser die Zurückführung beider in ihrer Einseitigkeit fehlerhaften Wertungen auf einen unbedingten Persönlichkeitswert. Es ist zunächst nichts als die Feststellung eines Sachverhalts im Seelenleben. Soll einem Menschen eine Handlung wirklich als seine eigene zugeschrieben werden und nicht ein bewußtloses, triebmäßiges Sichvollziehen von Bewegungen sein, so muß er eine Vorstellung von dem Zweck dabei haben. Das „Gute" ist zunächst nichts als das Förderliche, und insofern will jeder das Gute, denn wenn er bei seiner Handlung nicht weiß, daß es irgendwozu förderlich ist, kann man von einer Handlung im eigentlichen Sinne gar nicht sprechen. Auch die Fälle, daß man sich der Lust hingibt und nur die Lust zum Zielpunkt seines Handelns macht, beweist nichts dagegen. Auch diese Menschen streben nach dem „Guten" in ihrem Sinne, denn ihrer Überzeugung nach ist die Lust das Gute, d. h. das Förderliche für den Menschen. So ist das Streben nach dem Guten das Wesen des menschlichen Handelns (οὐδ' ἔστι τοῦτο, ὡς ἔοικεν, ἐν ἀνθρώπου

φύσει, ἐπὶ ἃ οἴεται κακὰ εἶναι ἐθέλειν ἰέναι ἀντὶ τῶν ἀγαθῶν Prot. 358 C D), weil es die Voraussetzung eines bewußten, Zwecke setzenden Handelns überhaupt ist. In dieser Form und Bedeutung wird der Satz wohl ohne weiteres allgemeine Zustimmung finden. Nun schiebt aber anscheinend Platon öfters für diese einfache Zweckbedeutung des Begriffes „gut" die sittliche Bedeutung unter und erreicht so Erfolge in der Gesprächsführung, die uns keinen großen Eindruck machen können. So sagt Stenzel (S. 88), es ruhe „im Gorgias 468 D der Beweis, daß der Tyrann nicht tut, was er will, auf der echt sokratischen Gleichsetzung βούλεσθαι = ἀγαθὰ βούλεσθαι, in der die allgemeine, auf unklarer Gleichsetzung der Begriffe Gut-Nützlich-Angenehm beruhende Fassung des ἀγαθόν wirksam ist". Auf der Gleichsetzung von Gut und Nützlich beruht allerdings die ganze Beweisführung gegen Polos im Gorgias (467 A—475 E). Von einem Wollen können wir nur reden, insofern wir das, was wir beabsichtigen, mit dem Begriff des Förderlichen verbinden: „Nicht das will man, was man tut, sondern jenes, um weswillen man tut, was man tut" (467 D). Von diesem Standpunkt aus „will" der Tyrann, der lediglich nach Macht und Besitz trachtet, überhaupt nicht, obwohl er alles tun kann, was ihm einfällt: 467 B: „Sie tun nicht, was sie wollen . . . ., obwohl sie tun, was ihnen scheint." Das wird so bewiesen: Unrecht tun ist weniger löblich (καλός) als Unrecht leiden; löblich kann etwas nur durch die Annehmlichkeit oder dadurch sein, daß es förderlich ist. Da nun gewiß das Unrechtleiden weniger angenehm ist, so muß es ein viel größeres Gut, muß viel förderlicher sein; so kommt es zu dem Satze 475 E: „⟨Keiner⟩ unter den Menschen würde vorziehen, Unrecht zu tun anstatt zu leiden", denn alle wollen ja, insofern sie überhaupt „wollen", das Gute. Handelt es sich hier nun um eine Verwechslung des Begriffs des Sittlich-guten und des Zweckmäßigen oder Förderlichen, so wäre damit allerdings über diesen Beweisgang und über Platons ethische Philosophie überhaupt der Stab gebrochen. Denn dieses Verfahren beschränkt sich keineswegs auf den Gorgias. Aber der Tatbestand ist vielmehr der, daß der Grund für diese gleiche Benennung Aufgabe ist. „Gut" ist „Gut", und wenn die Bezeichnung als „gut" in verschiedenen Fällen einen ganz verschiedenen Sinn hat, so kann das nicht das Wesentliche des Guten betreffen; dies muß sich, wenn anders in beiden Fällen die Bezeichnung

zu Recht besteht, in beiden Fällen bewähren. Also gilt es, hinter diesen verschiedenen Fällen der Anwendung eine Einheit des Begriffes ausfindig zu machen, die „Idee des Guten", die sich in beiden Fällen bewährt. Wir reden von einem „guten" Schützen und einem „guten" Menschen in ganz verschiedenem Sinne und begnügen uns damit, den Unterschied zwischen „sittlich gut" und „tüchtig" als Unterschied festzuhalten. Für Platon genügt das nicht. Der ἀγαθὸς ἀνήρ ist der Fähige, Einsichtige, Tüchtige. Die Bezeichnung wird auch zur Bezeichnung des sittlichen Persönlichkeitswertes angewandt. Also: worin besteht die Einsicht und die Fähigkeit in diesem Falle? Umgekehrt, wer dem Tyrannen die Bezeichnung als „gut" abspricht, der spricht ihm damit die Einsichtigkeit und Fähigkeit ab. Er tut nicht, was er will. Unrecht tun ist „schlecht". Schlecht aber ist, was schadet und nicht förderlich ist. Das muß auch von dem sittlich Schlechten gelten, wenn anders die Bezeichnung mit Recht darauf angewandt ist. Niemand aber will das tun, was ihm selbst schadet; also tut niemand absichtlich Unrecht. Auf uns wirkt es immer wieder verblüffend, daß diese Gleichsetzung der Bedeutungen ohne jede Vorbereitung erfolgt, und man möchte es für einen sophistischen Kniff zur Überführung der Gegner halten. In manchen Fällen mag es auch tatsächlich so liegen, aber der eigentliche Grund liegt tiefer. Platon wendet den Begriff gleich selbstverständlich in diesem tieferen, unbildlicheren Sinne an und verlangt von dem Leser, den Begriff gleich in dieser grundlegenden, für beide Fälle zutreffenden Bedeutung anzuwenden und die daraus sich ergebenden Bestimmungen, die dem Begriffe in seiner Ursprünglichkeit anhaften, mitzudenken. Im Falle des ἀγαθός liegt im Griechischen nun die Sache so, daß die Einzelbedeutungen noch nicht in dem Maße erstarrt sind, wie dies bei unserem „gut" der Fall ist, das, wie erwähnt, bei „guten" Schützen und beim „guten" Menschen einen grundverschiedenen Sinn hat, ebenso wie bei der „guten" Tat und dem „Gut" als förderlichem Besitz. Im Griechischen waltet die Urbedeutung des „Wertvollen" im ἀγαθός noch vor und wird allgemein mitgedacht. Wir dürfen uns daher nicht wundern, daß der, welcher den Tyrannen für schlecht, aber für klug und einsichtig erklärt, des Widerspruchs bezichtigt und überführt wird. Auf einer Verkennung dieser Tatsache, daß Platon ganz unbefangen und selbstverständlich in einer tiefergreifenden Be-

deutung die betreffenden Begriffe anwendet, beruht es so manches Mal, wenn man ihm vorwirft, er verwechsle die zufällige Gleichheit der Worte mit der Gleichheit der Begriffe, wenn man ihm also Begriffsverwechslung oder gar, wie Gomperz, „Begriffsaberglauben" vorwirft. Ich habe das für den Begriff der ψυχή in meiner Dissertation (S. 13, Anm. 1) mit Const. Ritter gegen Rohde, Schneider, Windelband, Leißner ausgeführt. Wir werden später sehen, daß noch entscheidender wie bei dem Begriff des „Guten" dieser Tatbestand bei dem Begriff des „Seins" vorliegt. Aus diesem Gedankengang folgt, daß in der gewöhnlichen Anwendung der Begriffe des Guten und Schlechten, ebenso wie des Schönen und Schimpflichen im sittlichen Sinne schon eine Anerkennung eines höchsten „Gutes" liegt, das mit dieser Handlungsweise gegeben ist, daß der, welcher einen Menschen in seiner Handlungsweise „gut" nennt, ihm damit zugleich Einsicht und Klugheit zuspricht, und zwar wenn das Unrechtleiden löblicher oder besser ist als das Unrechttun, eine Einsicht in das, was für den Menschen im höchsten Sinne gut ist, also eine höchste Einsicht, da ja der Vorteil, der im Unrechtleiden liegt, größer sein muß als alle irdischen Vorzüge, die der Mensch durch Unrechttun sich verschaffen kann. Somit ist Persönlichkeitswert (ἀρετή) Wissen, denn kein Mensch tut, was er für schlecht hält. „Auch wenn sich jemand ὑφ' ἡδονῆς ἡττώμενος für etwas Schlechtes und ihm Schädliches entscheidet, wird er es im Augenblick der Entscheidung nicht für schlecht und schädlich halten, sondern die Stimme der Vernunft, die ihn vor dem Schädlichen warnt, wird von einer anderen Stimme im letzten Augenblick übertönt werden, die der Warnung widerspricht und sie für falsch erklärt." So formuliert v. Arnim (S. 21) diese Tatsache. Es handelt sich also hier nicht um einen widersinnigen Einfall des Platon, sondern um die Erkenntnis, daß alles bewußte Wollen das Handeln nach Zwecken voraussetzt, und, wenn wir von einem wirklichen, unbedingten Wollen reden, wir damit ein Wissen um den unbedingten Zweck, um das „Gute an sich" voraussetzen, daß mithin die „Idee des Guten" die Forderung der Gewißheit auf sittlichem Gebiete ist.

Wer das Wesen des Guten eingesehen hat, wer es weiß und seiner gewiß ist, dessen Handeln ist damit fest bestimmt. Damit ist die Frage des Hippias, ob der, welcher wissentlich frevelt, besser ist als der, welcher es unwissentlich tut, entschieden.

Wohl ist der „Wissende" unbedingt der bessere, aber daß jemand wissentlich Unrecht tut, ist unmöglich: er handelt auch dann infolge einer falschen Meinung vom Guten, ist also kein Wissender, sondern ein Unwissender. „Das Wissen herrscht über den Menschen, und wenn einer ‚gut' und ‚böse' erkannt hat, wird er von nichts überwältigt, daß er etwas anderes tut, als was das Wissen befiehlt, und Vernunft ist fähig, dem Menschen zu helfen" (Prot. 352 C). Darin liegt aber auch die Forderung, daß dieses Wissen, wenn es wirklich das Wissen vom Wesen des unbedingt Guten sein soll, diese Gewißheit jeder anderen Anwandlung, jeder Lust, jeder Furcht und Neigung, jeder sonst lockenden Vorstellung gegenüber sich bewähren muß. Es ergibt sich somit aus der Forderung der Gewißheit die Forderung der Allgemeingültigkeit in bezug auf all mein Handeln als wesentliche Bestimmung der Idee des Guten. Diese Allgemeingültigkeit wird unbedingt gefaßt. Nichts hat diesem obersten Zielpunkt des Handelns gegenüber Wert (οὗτος ἔμοιγε δοκεῖ ὁ σκοπὸς εἶναι, πρὸς ὃν βλέποντα δεῖ ζῆν, καὶ πάντα εἰς τοῦτο καὶ τὰ αὑτοῦ συντείνοντα καὶ τὰ τῆς πόλεως . . . πράττειν, Gorg. 507 D). Diese Unbedingtheit tritt bei Platon darin hervor, daß er diesem obersten Gesichtspunkt alle denkbaren Lebensgüter als wertlos gegenüberstellt; daß alle Reichtümer und aller Besitz vor diesem höchsten Gesichtspunkt wertlos wird, ist selbstverständlich. Daß auch das Leben nicht in Betracht kommt, läßt die Allumfassendheit dieses Gesichtspunktes für alles Handeln schon mehr hervortreten. Am wichtigsten aber ist, daß auch die gewöhnlichen Tugenden, d. h. die Beschaffenheiten und Eigenschaften, die für gewöhnlich als unbedingter Persönlichkeitswert angesehen werden, davon ausgenommen sind, und der Gesichtspunkt noch höher gesucht wird. Euthyd. 288 E f.: „Auch wenn man Fels in Gold verwandeln könnte, würde das Wissen nichts wert sein. Denn wenn wir das Gold nicht auch zu gebrauchen verstünden, hätte es offenbar keinen Nutzen. . . Auch nicht, wenn es ein Wissen gibt, unsterblich zu machen, scheint dies irgendeinen Nutzen zu haben, ohne daß man die Unsterblichkeit zu gebrauchen weiß . . . nur ein solches Wissen nützt uns also, . . . in der das Verfertigen und zugleich, daß man das Verfertigte zu gebrauchen versteht, zusammenfällt." Ähnlich im Gorgias: Darin, daß man das Leben rettet, liegt kein unbedingtes Gut. Das leistet jeder tüchtige Schiffsführer

und findet weiter gar nichts dabei, „weil es kein Gut für einen schlechten Menschen ist, zu leben“ (512 B). Am schärfsten verfährt aber in dieser Hinsicht der Euthydem insofern, als er ohne das Wissen um das „Gute“ an sich nicht nur jeder sonstigen Fähigkeit den wirklichen Wert abspricht, sondern sogar erklärt, daß j e d e Fähigkeit außer diesem einen Wissen, jeder Besitz, jede Kunst, jede „Tugend“ sogar, wenn sie zum Schlechten gebraucht wird, einen Schaden darstellt und der Unfähigkeit, sie nicht benutzen zu können, an Wert nachzustellen ist: In allen Einzelkünsten, bei Reichtum, Gesundheit und Ehre ist es eine Einsicht, ein Wissen, was das Förderliche daran ausmacht und bewirkt, daß wir wohlfahren. Aber glückselig würden wir nur dann, wenn alle diese Güter uns förderten (ὠφελεῖν). Dazu gehört außer dem Besitz, daß man sie gebraucht, daß man also einen Gesichtspunkt für ihre Verwendung hat, und daß dieser der richtige ist. Schlechter Gebrauch ist schlimmer als die Nichtbenutzung: „Ist nun wohl an irgendwelchem Besitz ein Wert ohne Vernunft und Weisheit? Würde etwa ein Mensch Nutzen davon haben, daß er viel besitzt und viel unternimmt, ohne daß er Einsicht hätte? Nicht vielmehr dann, wenn wenig, aber mit Einsicht? Überleg' einmal folgendermaßen! Würde er nicht, wenn er weniger unternähme, weniger verfehlen, und wenn er weniger verfehlte, weniger schlecht fahren und, wenn er weniger schlecht führe, weniger unglücklich sein?“ (281 B C). Unter solchen Verhältnissen ist der Arme besser daran als der Reiche, der Schwache besser als der Starke, der Ehrlose als der Geehrte. Und jeder Vorzug sonst verliert gegenüber dem Gegenteil, Tapferkeit, Besonnenheit und Fleiß ist ein größeres Übel als Feigheit und Trägheit, scharfe Sinne ein größeres als schlechtes Gehör und Gesicht. „Überhaupt also . . . scheint bei allem, was wir zuerst Güter nannten, dies nicht insofern von ihnen gesagt zu werden, wie es selbst an sich selbst gut ist, sondern es scheint folgendermaßen zu stehen: wenn bei alledem Unverstand (ἀμαθία) leitet, ist es ein größeres Übel als das Gegenteil, je mehr es imstande ist, dem leitenden Unverstande zu dienen, der ja ein Übel ist. Wenn aber Einsicht sowie Weisheit die Richtung gibt, ist all dies ein größeres Gut. Selbst an sich aber ist niemals eines von beiden irgend etwas wert . . . Also ist von allem übrigen nichts weder gut und schlecht. Von dem beiden aber ist die Einsicht etwas Gutes, der Unverstand aber etwas Schlechtes“

(281 D E). Wiederholt und ergänzt wird diese Ausführung von 288 D an: Die Kunst, Stein in Gold zu verwandeln, unsterblich zu machen, die Kunst des Redners, der das Volk zu lenken weiß, wie die des Feldherrn, die den Krieg gewinnt, ist an sich nur Mittel zum Zweck. Jede dieser Künste muß ihr Ergebnis einer anderen, tieferen Weisheit übergeben, wie die Mathematiker und Sternkundigen dem Vertreter des reinen begrifflichen Erkennens. Welches ist nun diese Kunst? Man dachte an die Königskunst. Aber auch von dieser gilt wieder, daß, wenn sie die gesuchte sein soll, sie förderlich sein soll. Nun ist aber nichts gut als irgendein Wissen (Ἀγαθὸν . . . οὐδὲν εἶναι ἄλλο ἢ ἐπιστήμην τινά 292 B), also muß auch sie wieder „einsichtig machen und teilgeben an einem Wissen, wenn anders diese es sein soll, die nützt und selig macht". Bei der Frage nach dem Inhalt dieses Wissens entsteht aber sofort von neuem dieselbe Schwierigkeit. Diese Kunst kann kein anderes Wissen übergeben als sich selbst, d. h. als die Kunst, andere wissend zu machen, und diese anderen natürlich auch wieder in derselben Kunst. „Worin aber werden diese uns gut und nützlich sein? Wollen wir etwa noch einmal sagen, daß sie andere dazu machen werden, jene anderen aber wieder andere? Worin sie aber je gut sind, das kommt uns nirgends zutage, da wir ja die sogenannten Leistungen der politischen Kunst verschmäht haben" (292 E). Damit ist das Absehen von jedem gegebenen „Gut" auf die Spitze getrieben. Auch Besonnenheit, Tapferkeit und Schaffensfreudigkeit wird verworfen, auch die Einzeltugenden also, gegenüber diesem Wissen vom obersten und unbedingten Guten, dem Guten selbst, d. h. vor dem Wissen des unbedingten Zweckes. Dieser aber kann inhaltlich nicht bestimmt werden. „Wie gesagt, uns fehlt gleichviel oder noch mehr daran zu wissen, welches jenes Wissen ist, das uns selig machen wird" (292 D E). So wurde auch im Protagoras dem Wissen von „gut" und „böse" die Macht über alle Begierden und Triebe zugesprochen, wie aber dieses Wissen erlangt werden kann, wodurch „gut" und „böse" bestimmt werden kann, wurde mit keinem Worte gesagt. Eine entsprechende Ausführung findet sich im Phädon 68 D f.: Nur die Philosophen haben echte Tugend. Denn wenn man die Tapferkeit und Besonnenheit der anderen bedenkt, erscheint sie sonderbar. Den Tod halten sie für ein großes Übel, und nur aus Erwartung größerer Übel gewinnen sie die Kraft, ihm zu trotzen. „Also

durch Fürchten und Angst sind alle tapfer außer den Philosophen." Ihre Besonnenheit ist eine einfältige Besonnenheit (εὐήθη σωφροσύνην). „Denn sie fürchten der anderen Freuden beraubt zu werden, nach denen sie begehren; deshalb enthalten sie sich der einen, von anderen beherrscht." Das ist eine Währung, wo das eigentliche Deckungsmittel fehlt. „Das ist kaum das rechte Tauschverfahren in Hinsicht auf die Tugend, daß Lust gegen Lust, Schmerz gegen Schmerz und Furcht gegen Furcht eingetauscht wird, und größere gegen kleinere, wie Münzen, sondern das ist wohl allein die rechte Münze, für die man alles dies eintauschen muß: Einsicht (φρόνησις)." Wenn das den Grundwert bildet, so wird echte Tapferkeit, Besonnenheit, Gerechtigkeit „und überhaupt wahre Tugend mit Einsicht gewonnen, ... getrennt aber von Einsicht und füreinander eingetauscht können die Lüste nur eine Schattenmalerei ergeben". In Wahrheit ist eine Reinigung von all dem notwendig, „und Besonnenheit und Gerechtigkeit, Tapferkeit und die Einsicht selbst ist wohl eine Reinigung" (69 C). So steht auch hier allen auf das Begehrungsvermögen einwirkenden Trieben und allen auf solche Weise gewonnenen scheinbaren Tugenden die Einsicht als ein grundsätzlich anderes gegenüber, ohne daß der Inhalt dieser Einsicht angegeben werden könnte.

Wie also der Staat festgestellt hatte, ist das Ergebnis bei dem Suchen nach dem höchsten sittlichen Begriff ein Fehlergebnis: alle Untersuchung läuft auf die Idee hinaus, die Forderung eines unbedingt gewissen obersten Zielpunktes alles Handelns, eines Wissens, das den unbedingten Zweck, der allem anderen erst Wert verleiht, erkennt und dann fähig ist, das ganze Handeln des Menschen zu beeinflussen und über alle anderen Bestimmungsgründe zu herrschen. Der Inhalt dieser Erkenntnis eines unbedingten Zweckes aus reiner Vernunft wird nicht gegeben, dieses Wissen also bleibt Idee, genau wie im Staate und im Symposion, bleibt eine unerfüllte Aufgabe, die als solche empfunden und durchaus nicht beschönigt wird. Die Forderung der Gewißheit ist da und wird im Staate und im Gedankengange der einzelnen Gespräche mit aller Schärfe zum Ausdruck gebracht, sie wird aber nirgends erfüllt. Wenn man sich diese Tatsachen vor Augen hält, sieht man nicht ein, warum das abgebrochene Gespräch Kleitophon unecht sein soll. Er legt den Finger auf diesen Mangel der Platonischen Philosophie und

bezeichnet ihn aufs schärfste. Platon hat das im Euthydem und im Staate auch getan. Es war nicht seine Sache, da, wo er einen Mangel in seiner Philosophie sah, diesen zu verstecken. Im Gegenteil, er liebt es, derartiges aufs schärfste herauszuarbeiten und zu betonen. Daher ist es nur verständlich, daß er ein Gespräch entwarf, wo diese Ungelöstheit seiner Aufgabe offen ausgesprochen und behandelt wurde, ebenso verständlich freilich, daß er dies Gespräch nicht vollendet hat. Die Art, wie die früheren Gedankengänge wieder aufgezählt werden, ist durchaus Platons sonstige Art in diesen Dingen: daß nicht plumpe Wiederholung stattfindet, sondern die Gedanken neu und scharf umschrieben werden. Das Ganze liest sich wie ein Abriß der Platonischen Sittenlehre, und zwar ein mit Meisterhand gezeichneter, der durch die Straffheit des Ausdrucks neue Belehrung bietet, und dient Zug um Zug zur Bestätigung unserer aus anderen Gesprächen entwickelten Ansichten:

Kleitophon billigt des Sokrates Art, die Leute zur Pflege der Tugend anzuregen. Von der Bedingtheit aller sonstigen Güter pflegt er auszugehen. Auch Körperpflege und Kunstverständnis sind wertlos, wenn eine Kunst fehlt und ein Wissen, die Erziehung zur Tugend. Und doch müssen alle Verstöße gegen diese unfreiwillig sein; denn schimpflich und gottverhaßt nennt man die Ungerechtigkeit, und niemand zieht freiwillig solch ein Unheil vor, das alles Maß und alle Ordnung im Verkehr von Mensch zu Mensch, Bruder zu Bruder, Staat zu Staat zerstört. „Daß man den Lüsten unterliege", ist keine Erklärung, denn auch dies ist ja unfreiwillig, und „in jeder Weise führt die begriffliche Überlegung dazu, daß das Unrechttun unfreiwillig sei" (407 D). Augen, Ohren und alle Künste sind, wenn man sie nicht anzuwenden versteht, nur schädlich, und das kommt schließlich darauf hinaus, daß der, welcher seine Seele nicht zu gebrauchen versteht, besser fährt, wenn er nicht lebt oder wenigstens einem anderen die Verfügung über sich gibt, und wenn er einmal leben muß, als Sklave lebt (408 B). Nun aber entsteht die Frage: Soll man niemals „die Sache selbst erreichen und vollständig erfassen" und nur immer andere aufmuntern? Was nun weiter? Wie soll man das Erlernen der Gerechtigkeit beginnen? (408 E). Was ist deren Leistung? Das „Nützliche", „Ziemende", „Förderliche" ist keine Antwort, denn das leistet jede Kunst bei ihrem besonderen Werk. Was aber ist der Gegenstand, der Zweck

ihrer Kunst? Man könnte Freundschaft in den Städten nennen, und zwar solche, die auf echter Gleichgesinntheit beruht, die zwischen Tieren und Kindern sei auszuschließen. Diese Gleichgesinntheit aber müsse in einer Überzeugung auf Grund eines sicheren Wissens beruhen. Damit ist aber ein Zirkel begangen, denn es fehlt nun wieder der Gegenstand dieses Wissens. „Worauf die von dir genannte Gerechtigkeit und Eintracht sich erstreckt, ist uns entgangen, und unerkannt, was wohl ihr Werk sein mag" (410 A). Sokrates selbst hat die Gerechtigkeit erst darin bestimmt, daß man den Feinden schadet und den Freunden nützt, dann aber hat sich gezeigt, daß der Gerechte alles nur gegen alle zur Förderung tut. Und so kommt es darauf hinaus, daß Sokrates das Wesen der Gerechtigkeit entweder nicht angeben kann oder will, und daß er einem, der noch nicht zur Philosophie gekommen ist, ein vortrefflicher Mahner, aber dem, der schon dazu eifrig ist, eher schädlich als nützlich ist. —

Das ist das Bild, welches die einzelnen Gespräche bieten und der Staat feststellt: Als Idee, als Aufgabe ist die Gewißheit eines höchsten Zielpunktes alles Handelns gegeben, der allgemeingültig ist in uns innerlich und eine Richtschnur gibt gegenüber allen anderen Beeinflussungen des Willens, allgemeingültig auch nach außen und unbedingt sichere Vorschriften gibt für den geordneten Umgang aller vernünftigen Wesen, Götter und Menschen. Worin er aber besteht, kann nicht gesagt werden. Daß dieser Standpunkt Platos sich bis zuletzt nicht geändert hat, zeigt seine Bemerkung im siebenten Briefe: „Keine Aufzeichnung von mir ist darüber vorhanden und wird niemals zustande kommen. Denn es ist überhaupt nicht auszusprechen wie andere Erkenntnisse. ... Fürwahr, soviel weiß ich, daß es, von mir niedergeschrieben oder ausgesprochen, am besten ausgesprochen würde, aber auch, daß, wenn es schlecht niedergeschrieben würde, es mich nicht zum wenigsten kränken würde. Wenn es mir aber möglich schiene, es der Menge gegenüber hinreichend schriftlich oder mündlich zum Ausdruck zu bringen, was könnten wir Schöneres im Leben vollbringen als dies, in einer Schrift ein gewaltiges Förderungsmittel für die Menschen zu verfassen und allen die Natur dem Lichte zu voranzubringen?" (341 C D). So mußte Platon Mißverständnis finden bei allen, die nicht einsehen konnten,

daß mit der Idee schon das Höchste gegeben war, was sich hier geben ließ, wie er es uns selbst von Dionysius schildert und Aristoteles es schadenfroh seinen Schülern zu erzählen pflegte: Die Hörer seien zu Plato zur Vorlesung über das Gute gekommen, denn jeder hätte geglaubt, etwas von dem zu bekommen, was allgemein für die höchsten Güter galt, irgendeine wunderbare Glückseligkeit, wie Reichtum und ähnliches. „Wenn aber jedesmal begriffliche Ausführungen zum Vorschein kamen über Wissenschaften, Zahlen, Erdmessung, Sternkunde, und daß die Begrenzung ein Gut ist, so, glaube ich, erschien es ihnen ganz und gar widersinnig" (Aristox. harm. II init.).

Nach Heinrich Maier[1]) fehlt bei Platon der Gedanke der sittlichen Freiheit, den er bei Sokrates feststellt, und zwar begründet er diese Auffassung gerade damit, daß Platon die Tugend als den Inbegriff des Wissens, als das höchste Wissen gekennzeichnet hat: S. 520: „So wird aus dem Sokratischen Satz: Tugend ist ein Wissen, der Platonische: Tugend ist das Wissen. Das Ideal der sittlichen Freiheit geht verloren..... Die wissenschaftliche Arbeit ist.... die eigentliche Substanz des sittlichen Lebens selbst." Ich habe schon oben erwähnt, daß „wissenschaftliche Arbeit" in unserem Sinne für Platon niemals eine volle Befriedigung geboten hat, sondern daß die ganze Richtung seiner Philosophie über das „Träumen" der Wissenschaften hinaus zum Wissen im Sinne unbedingter Gewißheit strebt. Aber gilt nicht für diesen Fall doppelt, was Maier behauptet, daß damit die Freiheit aufgegeben ist? Ist nicht Platons „Kardinalsatz", daß kein Mensch absichtlich schlecht handelt, daß es das Wesen des Menschen ausmacht, nach dem Gesichtspunkt des „Guten" zu verfahren (Prot. 358 C), daß, wer die Gerechtigkeit erkannt hat, schon gerecht ist (Gorg. 460 A B), und kein Mensch freiwillig Unrecht tut (475 E), daß „in jeder Weise die begriffliche Überlegung dazu führt, daß das Unrechttun unfreiwillig sei" (Kleit. 407 D), ist nicht tatsächlich mit diesem Kardinalsatze das Gegenteil von aller Freiheit gegeben? — Daran ist so viel richtig, daß tatsächlich bei Platon von Freiheit so gut wie gar nicht die Rede ist. Prüft man aber den Sinn der „Freiheit" im sittlichen Sinne, vom Standpunkt einer Philosophie der Gewißheit und der Unbedingtheit nach, so zeigt sich klar, daß

[1]) Sokrates. Tübingen 1913.

das, was Kant in und aus seiner Freiheitslehre als notwendigen Inhalt der Sittlichkeit gewinnt, bei Platon sehr wohl vorhanden ist. Auf keinem anderen Gebiete ist es so augenfällig, wie aus der Forderung der Gewißheit selbst der Inhalt der Lehre erwächst.

Was ist Freiheit? — Die Frage kommt darauf hinaus, ob der Bestimmungsgrund unseres Handelns in einer äußerlichen Einwirkung oder ob er in uns liegt. Doch was heißt „in uns"? Läßt nicht jeder Bestimmungsgrund sich wieder als äußerlich betrachten, läßt nicht jeder sich wieder zurückführen auf irgendwelche Einwirkung, sei es unseres körperlichen Befindens, seien es seelische Einflüsse fremder Persönlichkeiten oder der Gedankenwelt unseres Lebenskreises. — Und weiter, macht nicht die Gegensätzlichkeit, mit der man einmal in der Unabhängigkeit von Stimmungen und Neigungen, in festgeschlossener Grundsätzlichkeit die Freiheit sieht, ein andermal gerade in der Lösung von solchem Zwange und Hingabe an die Willkür, den Begriff der Freiheit zu einem nur in bestimmtem Verhältnis gültigen und mithin als allgemeinen Persönlichkeitswert inhaltlosen? Ein Augustinus findet durch Hingabe an die christliche Idee die Erlösung aus dem Strudel der Leidenschaften, der ihn hin und her warf, findet einen Inhalt seiner Persönlichkeit und Freiheit. Aber liegt nicht im Faust eine ebenso unmittelbar wirkende Persönlichkeitswertung vor, wo der Mensch, die Bedingtheit seines bisherigen Lebens erkennend, alle Bande heiligen und hohen Glaubens zerreißt und sich gerade hinwirft in den Strudel der Leidenschaften, um — frei zu sein! Was ist nun Freiheit? Steht es nicht so, daß es sich lediglich um die Verneinung irgendwelcher Bedingtheiten handelt, daß aber die Durchführung solcher Verneinung stets wieder neue Bedingtheiten und Abhängigkeiten schafft? Und wie mit dem einzelnen, so steht es mit ganzen Zeitaltern: in die Haltlosigkeit einer sittlich schalen und inhaltlosen Welt tritt das Christentum als Idee, bringt dem Menschen Wesenhaftigkeit und mithin Freiheit und erbaut ein Gebäude der Sicherung des freiheitspendenden Glaubens. Aber ebenso gewaltig empört sich dagegen der Freiheitsdrang, der die Bedingtheit in dem so Geschaffenen für menschenunwürdig hält, und den Sturm der Revolutionen, das Aufschäumen grauen-

hafter und regelloser Willkür auf sich nimmt, um frei zu werden. Was ist Freiheit?

Der Grundgedanke einer allgemeingültigen Sittenlehre ist nun, daß sie diese Verneinung aller Freiheit bis zum letzten und äußersten mitmacht, ja daß sie diese letzte und äußerste Verneinung braucht und voraussetzt, um das Sittengesetz zu gewinnen. Wenn jede Verneinung gegebener Bedingtheiten aufs neue in Bedingtheiten und Abhängigkeiten führen mag, so kann alle Freiheit entweder nur eine verhältnismäßige sein, und Freiheit als höchster und unbedingter Persönlichkeitswert ist ein Unsinn, oder aber die Freiheit muß eine Verneinung aller Bedingtheit überhaupt bedeuten. Worin kann aber, wenn von aller Bedingtheit abgesehen werden muß, solche Freiheit noch einen Inhalt haben? Nicht Vaterland, nicht Glaube, nicht Freundschaft, auch nicht Sinnenfreude und zügellose Tat kann diesen Inhalt ausmachen, wohl aber muß der Bestimmungsgrund unseres Handelns, der Freiheit in solchem Sinne geben soll, uns über alle diese Bedingtheiten erheben, muß eine Festigkeit und Geschlossenheit unseres Wesens bedeuten, die uns von all dem unabhängig macht. Was kann dieses sein? Wir wissen — nichts, denn nichts im Himmel und auf Erden können wir nennen, das nicht eine neue Bedingtheit bedeuten würde. Aber eins weiß ich, daß, wenn es einen solchen nicht bedingten, solchen unbedingten Bestimmungsgrund für mich geben soll, der mich über alle erdenkliche Bedingtheit erhebt, er für jedes andere Wesen in gleicher Weise gelten muß, das, wie ich, sich über alle Bedingtheit erheben will. Wenn dieses Unbedingte, das ich, um frei zu sein, über alles Glück meines Daseins und über mein Leben selbst stelle, einen Sinn hat, wenn es sich dabei nicht um Hirngespinste und Einbildungen handelt, so muß dieser Sinn für jedes freie und denkende Wesen genau so gelten wie für mich, denn das ist ja doch eben sein Merkmal, daß es über allem, was an mir zufällig und bedingt ist, stehen muß. Wenn also Freiheit als höchster und einziger Persönlichkeitswert einen Sinn haben soll, so muß ein Unbedingtes, ein x sein, das über allen Beschränktheiten des zufälligen Daseins für jedes Vernunftwesen überhaupt gilt, und gibt dieses Unbedingte eine Regel für mein Handeln, so darf diese nicht anders sein als so, daß sie für jedes frei denkende

und handelnde Wesen in gleicher Weise gilt. Der Gedanke solcher Unbedingtheit und völliger geistiger Unabhängigkeit, der das Wesen der Menschheit ausmacht, so lange es eine Menschheit gibt, hat stets nur aufs äußerste verneinend wirken können, zerstörend für das eigene Leben wie für das jeder Gemeinschaft und das um so mehr, je reiner und unbedingter er auftrat, außer da, wo er seinen Inhalt fand in einem Grundsatz und einer Idee, die bei solch unbedingter Durchführung eine Gemeinschaft zwischen den danach handelnden Wesen aufbaut. So bekommt dieses Unbedingte, dieses x doch eine Bestimmung; was die Voraussetzung seines Bestehens ist, wird sein Inhalt: ohne eine Regel, die, mit solcher Unbedingtheit durchgeführt, eine Gemeinschaft zwischen den in solch unbedingtem Sinne freien Wesen begründet, ist Freiheit unmöglich; will ich daher frei sein, so muß ich solcher Regel entsprechend handeln, und ihr Wirksamwerden muß Zielpunkt meines Handelns sein.

„Kategorisch" ist der Gegensatz zu „hypothetisch". „Kategorischer Imperativ" heißt daher das „unbedingte Gebot", und in seinem genialsten Werte auf dem Gebiet der Sittenlehre, in der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" gewinnt Kant das „unbedingte Gebot" lediglich aus der Verneinung aller Bedingtheit: die ganze Beweisführung läuft darauf hinaus, daß, wenn es wirkliche Freiheit geben soll, diese einen Inhalt nur in einem unbedingten, von keinerlei äußeren Bestimmungsgründen abhängigen Gesetze haben kann. Für dies Gesetz bleibt der Inhalt gleich x, wenn nicht eben aus der Verneinung aller Bedingtheit die unbedingte Allgemeingültigkeit für jedes frei denkende und wollende Wesen folgte (S. 51): „Wenn ich mir einen hypothetischen Imperativ überhaupt denke, so weiß ich nicht zum voraus, was er enthalten werde: bis mir die Bedingung gegeben ist. Denke ich mir aber einen kategorischen Imperativ, so weiß ich sofort, was er enthalte. Denn da der Imperativ außer dem Gesetze nur die Notwendigkeit der Maxime enthält, diesem Gesetze gemäß zu sein, das Gesetz aber keine Bedingung enthält, auf die es eingeschränkt war, so bleibt nichts als die Allgemeinheit eines Gesetzes überhaupt übrig, welchem die Maxime der Handlung gemäß sein soll, und welche Gemäß-

heit allein den Imperativ eigentlich als notwendig vorstellt. Der kategorische Imperativ ist also nur ein einziger und zwar dieser: handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde." Wie hier die Un-Bedingtheit als der Sinn des Freiheitsgesetzes und als zur Allgemeingültigkeit führend zum Ausdruck gebracht ist, so wird zugleich ausgesprochen, daß nur in dieser die Gewißheit im Gebiet des Sittlichen gegeben sein kann. Wer diese Gewißheit und deshalb Unbedingtheit will, der will dasselbe, was Kant unter Freiheit versteht.

Platon redet nicht von Freiheit, aber die Verneinung aller erdenklichen Bedingtheit ist es, woraus die Forderung eines unbedingten Bestimmungsgrundes erwächst, und, da dieser im übrigen ungelöste Aufgabe bleibt, ist diese seine Unbedingtheit das wesentliche Merkmal. Es werden nicht nur Reichtum, Ehre, Macht und Unsterblichkeit als bedingte Güter bezeichnet (Euthyd. 281 E, 288 D; s. oben S. 71 f.), sondern auch die gewöhnlichen Tugenden, soweit man sie auch im Sinne einer bloßen Fähigkeit betrachten kann: Tapferkeit, Besonnenheit und Fleiß. Wir müssen uns also von einer Vorstellungsweise frei machen, die uns all dies als Güter erscheinen läßt. Dasselbe sagt der Phädon, der nur in einem Gegensatz gegen alles durch Lust und Unlust bedingte Handeln die Tugend sieht. Dabei wird ausdrücklich Tapferkeit und Besonnenheit, insofern sie irgendwie durch Neigung bedingt sind, von der Tugend ausgenommen, wie ebenso Phäd. 82 A B, wo die Tugend „im Sinne des Volkes und des Staatsbürgers" als minderwertig bezeichnet wird, „die man gewöhnlich Besonnenheit und Gerechtigkeit nennt, und die aus Gewöhnung und Übung erwächst". Geradezu die Frage des „reinen Willens" wird aufgeworfen, wenn im Gorgias (467 A B ff.) ausgeführt wird, daß der Tyrann einer Stadt in all seinem willkürlichen Handeln nicht tut, „was er will". Denn der Begriff eines willensgemäßen Handelns setzt voraus die Vorstellung des Zweckes, und alle diese Äußerungen unumschränkter Gewalt sind ein bloßes Zufahren nach dem Einfall des Augenblicks und kein Wollen, wenn nicht all dem ein letzter, unumstößlicher Grund, ein Wissen um den Zweck und mithin um einen letzten Zweck, um das Gute zugrunde liegt. Solche Unbedingtheit, die ein eigentliches Wollen erst schafft, findet einen Sinn nur in einem Hinausgreifen über die Schranken des sinnlichen Daseins. So kann und muß das

Unbedingte, das keinerlei gegebene Bestimmung finden kann, doch Veranschaulichung und damit Bestätigung seiner Denkbarkeit in den Ausgestaltungen des Glaubens finden: die Mythen vom Jenseits im Gorgias, Phädon und Staat geben diesem Hinauswerfen des Unbedingten ins Leere, diesem ans Nichts angeknüpften Bestimmungsgrunde alles Handelns eine Veranschaulichung, als ob hier eine Gelegenheit vorliegt, die uns über alle übermächtigen Beweggründe unseres Daseins erhebt (Vaihinger, Phil. d. Als Ob[3] S. 225 f.).

Freiheit[1]), wenn sie nicht eine grundsätzliche Verneinung aller erdenklichen Bedingtheit bedeutet, ist eine leere Redensart. So erfordert Freiheit als höchsten Persönlichkeitswert eine solche Unbedingtheit, die, aus vollständigster Verneinung hervorgehend, doch sinnvoll sein soll und in demselben Maße allgemeingültig sein muß, als sie alle Bedingtheit verneint. Unter solchen Umständen ist es ziemlich gleichgültig, ob man wie Kant verfährt und den Begriff der Freiheit in dem Sinne entwickelt, daß er nur Sinn hat bei Annahme einer Unbedingtheit, die dann als „unbedingtes Gebot" erscheint, oder ob man mit Platon von vornherein auf das wesenhaft genommene Unbedingte ausgeht, als „das Gute", welches in aller Bewertung menschlichen Wesens und Handelns liegt. Wenn Kant das Wesen der Vernunft dahin kennzeichnet: sie „sucht rastlos das Unbedingt-Notwendige, und sieht sich genötigt, es anzunehmen, ohne irgendein Mittel, es sich begreiflich zu machen", so stellt Platons philosophisches Streben dieses Suchen in stärkster und bewußtester Steigerung dar. Weil Freiheit als höchster und einziger Persönlichkeitswert nur dann einen Sinn hat, wenn es einen unbedingten Grund unseres Handelns gibt, ist Kants Freiheitslehre eine Lehre vom Unbedingten. Weil das Streben nach einem solchen unbedingten

[1]) Der Gedanke der Spontaneität, der bei Kant eine solche Rolle spielt, tritt bei Plato allerdings auch auf, aber in Gleichnisform, die zugleich die hier vorliegende unlösbare Schwierigkeit zeigt. Zwei Seelenrosse ziehen den Wagen, beide selbsttätig, aber ohne Vernunft, triebhaft. Der Lenker verkörpert die Vernunft, die Richtung und Leitung gibt. Ist nun aber das Seelenvermögen, das Richtung und Leitung gibt, nicht selbst wieder von „dem höheren Begehrungsvermögen" abhängig, spricht nicht auch Kant von der „Achtung fürs Gesetz" als „Triebfeder", ebenso wie Platon von dem Eros, der mit unwiderstehlicher Gewalt zur Philosophie treibt? Aber gerade dies unendliche Zurückgehen können wir uns ja an dem Bilde veranschaulichen: denn das Lenkende und Richtunggebende ist ja selbst wieder verkörpert

Bestimmungsgrunde und die Ansetzung seiner Wesenhaftigkeit schon ein Erheben über alle Bedingtheit bedeutet, so ist mit der Lehre von einem als Aufgabe gestellten höchsten Bestimmungsgrunde, mit der Lehre von der Idee des Guten auch die Freiheit als höchster und einziger Persönlichkeitswert gegeben. Gewaltiger und schonungsloser als die Brüder Adeimantos und Glaukon im zweiten Buche des Staates kann keine Freiheitslehre die Forderung restloser Unabhängigkeit von allen Bedingtheiten des Lebens zum Ausdruck bringen.

Nur von dieser Sittenlehre der Freiheit und Unbedingtheit aus kann man die Platonische Lehre, daß Tugend Wissen sei und ein böses Handeln unmöglich sei, in ihrem Sinn und ihrer — Berechtigung verstehen, und zwar insofern, als von diesem Standpunkt aus jedes Handeln, das nicht ein Handeln auf Grund des Unbedingten ist, kein freies Handeln und mithin überhaupt kein Handeln der Persönlichkeit, soweit diese frei und wirklich Persönlichkeit ist, darstellt. Handele ich mit dem Bewußtsein, daß irgendwelche äußeren Einflüsse, wie etwa Lebensgefahr, meinen Willen umbestimmen und meinen Entschluß umstoßen können, so ist das Geschehen oder nicht Geschehen des vorliegenden Zweckes nicht meine eigentliche Handlung, sondern eine Folge bestimmter Umstände. Meine Handlung besteht hier lediglich darin, daß ich diese Bedingtheit meines Handelns *will*, daß ich dem Spiel der Einflüsse in mir freien Lauf lasse. Auch diese Hingabe an das Spiel der Einflüsse und meiner Stimmungen und Neigungen muß nun aber, wenn sie wirklich eine Handlung, nicht eine Schwäche oder Willenlosigkeit bedeuten soll, auf einem bewußten Grunde beruhen: wie denn auch bei der willenskräftigsten und sittlichsten Persönlichkeit solches Sich-gehenlassen aus dem Gesichtspunkt der Erholung heraus durchaus alltäglich und gewöhnlich ist. Wenn ich aber so bis zu einem gewissen Grade die Entscheidung über mein Handeln dem Zufall anheimgebe, so muß doch der Gesichtspunkt, in Rücksicht

durch eine volle Persönlichkeit, eine Seele als Ganzes, auf welche das Gleichnis von neuem paßt. Gibt es einen treffenderen Ausdruck für das Verhältnis von Rezeptivität und Spontaneität als dies Gleichnis, das selbst ewig unbefriedigend, das ewig Unlösbare dieser Schwierigkeit darstellt. Dasselbe gilt vom Taubenschlaggleichnis im Theätet. Vgl. zu dieser Auffassung B. Erdmann, Die Idee von Kants Kr. d. r. V. S. 59: „Das Verhältnis von Spontaneität und Rezeptivität tritt bei Plato auf im Verhältnis der unteren zum oberen Seelenteile."

auf welchen ich mir die Unbedingtheit meines Handelns in gewissem Sinne erlasse, selbst unbedingt und allgemeingültig sein. Fehlt ein solcher oder ist auch er wieder von wechselnden Einflüssen und Stimmungen abhängig, so ist weder von einem Handeln im eigentlichen Sinne die Rede, sondern nur von einem Sich-Vollziehen in mir wirksamer Vorstellungen. Soll somit vom Handeln überhaupt die Rede sein, so muß ein Unbedingtes sein, in Rücksicht worauf ich mir die Bedingtheit in manchen Fällen gestatte. Andernfalls ist keine Handlung da, sondern nur ein Geschehen.

Somit kann man sagen: wer das Unbedingte, den einen unbedingten Grund seines Handelns und dabei des Handelns überhaupt (denn sonst wäre es nicht unbedingt!) weiß, wer das Gute weiß, der tut es auch, weil andernfalls von einem Tun überhaupt nicht die Rede ist. Wenn er es wüßte und nicht täte, so könnte ein anderweitiger bewußter Grund seines Handelns nicht gefunden werden; dieser wäre etwas Bedingtes, und sein Handeln wäre kein eigentliches Handeln. Man kann das Nicht-Geschehen, das Nicht-in-Wirksamkeit-treten dieses obersten Gesichtspunktes nicht ein „Nicht-tun" nennen, denn von einem „Nicht-tun", insofern darunter ein verneinendes Entscheiden und somit doch ein „Tun" verstanden wird, ist gar nicht mehr die Rede. Somit ist das Nichttun des Guten, wenn man es weiß, als Handlung unmöglich. Ein handelndes Wesen ist man nur, insofern man nach dem Gesichtspunkt der Allgemeingültigkeit verfährt; alles also, worin ich wirklich handele, geschieht nach diesem Gesichtspunkt. Insofern ich also handele, handele ich nach dem, was ich für das Gute halte; und wenn ich das Gute, das eine wirklich Unbedingte, weiß, so handele ich fortan danach, wofern ich überhaupt noch handele. Kant drückt letzten Endes dasselbe aus, wenn er in einer gelegentlichen Bemerkung des Opus Postumum (XXI, S. 616) äußert: „Das böse Prinzip wäre ein subjektiver praktischer Grundsatz ohne Prinzip, ja wider alles Prinzip zu handeln, ist also contradictio in adiecto. Also bloß Neigung (instinct), d. i. Wohlleben (in diem dicere: Vixi), in den Tag hineinleben." Ausdrücklich betont Platon, daß auch die, welche angeblich den Neigungen erliegen, so handeln, weil sie die Hingabe an die Lust für den notwendigen und richtigen Maßstab alles Handels, für das Gute, halten, daß also auch sie nach der Idee des Guten verfahren.

Insofern sie handeln, handeln also auch sie nach einem Bestimmungsgrunde, den sie für das unbedingt Richtige halten. Ihr sogenanntes schlechtes Handeln ist ein Irrtum über das Gute (besonders klar im Kleitophon; s. oben S. 74 f.).

Man kann sagen: die Tatsache, daß der Mensch stets nach dem Gesichtspunkte des Guten handelt, dieser Kardinalsatz der Platonischen Sittenlehre bringt die Unbedingtheit und Allgemeingültigkeit als das Wesen der Persönlichkeitswertung in einem umfassenderen und weiter ausgreifenden Sinne zur Darstellung als die Kantische Ausdrucksweise — ist dafür allerdings auch weniger leicht verständlich. Es ist dies das „Faktum", von dem Platon ausgeht, und damit ist die grundlegende Tatsache alles sittlichen Daseins tatsächlich getroffen: daß der Mensch mit dem, was er tut, den Begriff eines allgemeingültigen Wertes verknüpft. Vor Kants Persönlichkeitswertung findet die Wertfrage des Faust keine Würdigung: Faust ist völlig unmoralisch, und das bedeutet einen Unwert oder vielmehr d e n Unwert. Nach Platons Wertung kommt auch diese Frage, wie der Mensch zu einer grundsätzlichen Verneinung des Moralischen kommen kann, zu ihrer Lösung. Es ist auch hier der Trieb zur Unbedingtheit, zur Lösung von einer Bedingtheit, als welche die überlieferte Sittlichkeitsform erscheint, vorhanden. Der Vertreter solcher Denkweise im Gorgias, Kallikles, der mit Nietzschescher Wucht des Ausdrucks diese Unabhängigkeit des Geistes vertritt, ist bei Platon durchaus nicht verächtlich behandelt. Auch sein Wollen ist „gut", d. h. von dem Streben nach einem unbedingten Wertungsmaßstab für alles menschliche Handeln bestimmt. Er irrt nur und weiß die Idee des Guten nicht. Dies „Faktum", daß in allem menschlichen Handeln doch die Idee des Guten das Richtunggebende ist, trifft den sittlichen Tatbestand besser als das „Faktum der reinen Vernunft" bei Kant. Kant hat das Sittengesetz abgeleitet aus dem Gegensatz gegen alle Neigung überhaupt, Platon sucht den höchsten Wert als Gegensatz gegen alle Bedingtheit überhaupt, auch als Gegensatz gegen eine gegebene sittliche Gestaltung, gegen jede Spießbürgertugend von der Art des Anytos im Menon (s. oben S. 72—73). Wohl kommt bei Platon es stets darauf hinaus, daß solche Verneinung ein Unding ist, aber die Möglichkeit der Idee des Übermenschentums wird doch bei ihm behandelt, namentlich in Gorgias und Staat. Bei Kant hat das „Faktum" der Sittlichkeit den Sinn,

daß es unmöglich ist, daß der Mensch böse sein will. Auch der größte Verbrecher wünscht nach Kant doch noch moralisch zu sein. Verneinung der Moral ist nur als Schwäche verständlich. Das ist falsch: Man kann auch „böse" sein wollen, und zwar weil man die Verneinung der Sittlichkeit für das Wesen der Unbedingtheit hält, weil man sie für „gut" hält im Platonischen Sinne. So lehrte Nietzsche, so lehren bei Platon Kallikles und Thrasymachos. Mit der allgemeinen Sittlichkeit als „Faktum der reinen Vernunft" hat sich deshalb Kant in gewissem Sinne von dem reinen Gedanken der Sittenlehre auf Grund der Unbedingtheit, wie sie die „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" bietet, entfernt. Von diesem Standpunkt aus wird eine gewisse Schwäche der „Kritik der praktischen Vernunft" erklärlich.

In seiner „Ethik des reinen Willens" S. 204/205 übt Cohen Kritik an der Begründung der Kantischen Ethik: „Kant . . . hat das Selbstbewußtsein zurückgedrängt hinter die Einheit des Bewußtseins. Die Einheit des Bewußtseins wurde bei ihm das Zentrum der Erkenntnis . . ." Diese genüge aber nicht und habe in der Naturwissenschaft ihre Berechtigung nur in der mathematisch-dynamischen Naturauffassung, reiche schon für das Gebiet der Lebensbetrachtung nicht mehr aus. „Schon auf diejenige Erweiterung der Erkenntnis, welche auf den regulativen Gebrauch der Ideen für die beschreibende Naturwissenschaft der Organismen sich stützt, erstreckt sich die Bedeutung der Einheit des Bewußtseins nicht." Das gelte nun namentlich auch für die Sittenlehre. „Wie kann der Wille als eine Art der Vernunft anerkannt werden, wenn er nicht in der Einheit des Bewußtseins gegründet wird?" — Es ist, kurz gesagt, das Fehlen der Deduktion der Allgemeingültigkeit des kategorischen Imperativs, das Kant vorgeworfen wird. Dieser Vorwurf kann sich vor allen Dingen auf Kants Äußerungen selbst stützen. Nachdem in der Kritik d. pr. V. die „Exposition" des kategorischen Imperativs geschehen ist, spricht er selbst die Unmöglichkeit der Deduktion aus: „Mit der Deduktion, das ist der Rechtfertigung seiner objektiven und allgemeinen Gültigkeit und der Einsicht der Möglichkeit eines solchen synthetischen Satzes a priori, darf man nicht so gut fortzukommen hoffen, als es mit den Grundsätzen des reinen theoretischen Verstandes anging" (Kritik d. pr. V. S. 79/80). So kommt Kant dazu, den kategorischen Imperativ für ein Faktum der reinen Vernunft zu erklären, und zwar ein Faktum, welches a priori gewiß ist: „Auch

ist das moralische Gesetz gleichsam als ein Faktum der reinen Vernunft, dessen wir uns a priori bewußt sind und welches apodiktisch gewiß ist, gegeben" (S. 81—82). Das heißt also, das Sittengesetz hat die Notwendigkeit zum Inhalt, es gebietet unbedingt, und es ist andererseits mit dem Bewußtsein seiner Notwendigkeit verknüpft. Zum Vergleich könnte man die Sätze der mathematischen Naturwissenschaft oder der Mathematik selbst heranziehen, die uns auch als Sätze a priori gewiß sind und unbedingte Allgemeingültigkeit haben — nur, daß diese Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit bei den Sätzen der mathematischen Naturwissenschaft eben zur Aufgabe gemacht wurde, daß sie also für unberechtigt erklärt wurde, so lange, als sie nicht begrifflich abgeleitet war. Dagegen wird hier, weil die begriffliche Ableitung nicht möglich ist, auf die Tatsache der Geltung des kategorischen Imperativs, auf sein Bestehen als „Faktum" verwiesen wird. Noch fühlbarer wird dieser Mangel im Beweisverfahren, wenn man den Ausdruck S. 55/56 in Betracht zieht, wo es heißt, daß dieses Grundgesetz „sich für sich selbst uns aufdringt als synthetischer Satz a priori". Kant hat gut reden: „Das vorher genannte Faktum ist unleugbar. Man darf nur das Urteil zergliedern, welches die Menschen über die Gesetzmäßigkeit ihrer Handlungen fällen: so wird man jederzeit finden, daß, was auch die Neigung dazwischen sprechen mag, ihre Vernunft dennoch, unbestechlich und durch sich selbst gezwungen, die Maxime des Willens bei einer Handlung jederzeit an den reinen Willen halte". Mag das „Faktum" noch so „unleugbar" sein, das Prinzip der Transzendentalphilosophie verlangt unbedingt, daß es begrifflich abgeleitet wird und muß jede „Gegebenheit" als Empirismus, mag er auch noch so versteckt sein, ablehnen [1]). Was den Grundsätzen des reinen Verstandes recht ist, ist dem Grundgesetz der Sitte billig. Das hier angewandte Verfahren verstößt gegen die Eigenart des Beweisverfahrens, die die Größe und Bedeutung der Transzendentalphilosophie ausmacht. Der Grund ist offenbar Kants Neigung, auf dem fruchtbaren Bathos der Erfahrung insofern zu fußen, als er von bestimmten in der Erfahrung vorliegenden und an-

[1]) Vgl. zu der hier vertretenen Auffassung von dem Verhältnis der „Grundlegung" zur „Praktischen Vernunft" die äußerst scharfe und richtige Kritik bei Schopenhauer, Die beiden Grundprobleme der Ethik, 1860, S. 141—145.

gewandten apriorischen Sätzen ausgeht; wie er in der theoretischen Philosophie auf der Tatsache der mathematischen Naturwissenschaft fußt, so braucht er auch hier das Faktum einer in der Erfahrung gegebenen allgemeingültigen Wertung. Faßt man nun aber dieses Faktum in dem Sinne, daß die Achtung für das Sittengesetz in jedem Menschen, auch dem schlechtesten, tatsächlich vorhanden ist, so bleibt dabei ein ganzer Tatsachenkreis des sittlichen Lebens außerhalb der Untersuchung stehen: die Tatsache, daß das Streben nach Unbedingtheit sich auch im Gegensatz gegen die Moral äußern kann und muß. Wohl ist es Tatsache, daß jeder nach dem „Guten" strebt, aber das „Gute" in einem anderen Sinne genommen: daß nämlich jeder innerlich davon überzeugt ist, in seinem Handeln aus Freiheit, d. h. aus einer vorurteilslosen und unbeeinflußten Abschätzung der Gründe und Gegengründe zu handeln, die für einen Menschen in Betracht kommen, und daß er deshalb in seinem Handeln die selbstverständliche und allgemeingültige Grundregel des Handelns verkörpert glaubt und zu verkörpern trachtet. Die Grundtatsache des sittlichen Lebens ist also nicht die Anerkennung des Sittengesetzes im Sinne der Moral, sondern die Unbedingtheit in der ganz einfachen Form der Selbsteinschätzung oder auch Selbsttäuschung, die mit den eigenen Grundsätzen notwendig den Begriff der Richtigkeit verbindet und nun aus diesem Glauben heraus diese eigene Grundsätzlichkeit über jede andere Denkart stellt, eine Unbedingtheit, die sich durchaus auch gegen das moralische Gesetz kehren kann. Diese Tatsache findet in der Platonischen Darstellung des sittlichen Faktums, in dem Satze, daß keiner wissentlich das Schlechte tue, einen treffenderen Ausdruck als in der Kantischen, und Platons Sittenlehre greift deshalb weiter als die Kantische.

Mag das Handeln der Menschen auch noch so unvernünftig sein, sie sehen eine solche Vernünftigkeit und Allgemeingültigkeit in ihr Handeln hinein; nicht am wenigsten die, welche frivol oder blasiert jede allgemeingültige Regel des Handelns leugnen: für sie ist dann eben die Leugnung aller Allgemeingültigkeit das einzig Richtige, und wer nicht auf diesem Standpunkt steht, muß von ihrem Standpunkt aus befangen, vorurteilsvoll und verächtlich sein. Solche Denkweise kann und muß sich bis zur leidenschaftlichen Verfolgungswut gegen die Andersdenkenden steigern. „Aller Fanatismus und alle wütenden Äußerungen desselben ist vom

Anfange der Welt an bis zu diesem Tage ausgegangen von dem Prinzip: wenn die Gegner recht hätten, so wäre ich ja ein armseliger Mensch" (Fichte). So steht es allgemein: der Glaubenseiferer, der Materialist, der liberale Weltmann, der strenge Erzieher, sie alle sehen in dem, was sie tuen, die allgemeine Vernunft verkörpert, sehen darin das Gute, das Richtige, worauf jeder bei gründlichem und tiefem Nachdenken kommen muß. Und sie werten ihr Gutes als das Gute mit Grundsätzlichkeit, wofern in ihrem Handeln überhaupt Persönlichkeit zum Ausdruck kommt, wie ja umgekehrt sie alle, um als Persönlichkeit geachtet zu werden, solche Grundsätzlichkeit und Allgemeingültigkeit in ihrem Handeln auszudrücken trachten müssen. In diesem Sinne will jeder das Gute und allgemein Vernünftige und „scheint es außerhalb der menschlichen Wesensart zu liegen, anstatt des Guten wissentlich auf solches auszugehen, was man für schlecht hält" (Prot. 358 C D, Gorg. 509 D E, Men. 78 A B, Prot. 333 D u. a.). Wenn es nun aber so steht, daß aus einer derartigen Grundsätzlichkeit selbst, aus dem Umstande, daß etwas das Gute ist oder sein soll, sich für dieses Gute gewisse Bestimmungen ergeben, so müssen diese Bestimmungen und Folgerungen, die das besondere Gepräge solcher als allgemeingültig geltenden Handlungsweise ausmachen, von jedem in einem gewissen Grade mit seinem Handeln verbunden werden, mag dies auch noch so dumpf und halbbewußt sein, und jedenfalls muß jeder, sofern er Persönlichkeit sein und das Richtige in seinem Handeln darstellen will, den Anspruch erheben, daß etwaige begrifflich notwendige Folgerungen aus dem Begriffe des Richtigen für sein Handeln zutreffen. Wird aber dieser Anspruch erhoben, aus Einbildung oder aus Einsicht, vor sich oder vor anderen, so heißt das: nach der Idee des Guten handeln. Dieser Anspruch, der mit der menschlichen Wesensart selbst gegeben ist, ist denn auch der Punkt, wo Sokrates regelmäßig einsetzt: „Wer ihm auch immer zu nahe kommt, ... gerät in die Notwendigkeit, über sich selbst Rede zu stehen, in welcher Weise er jetzt lebt und wie er sein vergangenes Leben geführt hat" (Lach. 187 A). Woher diese Notwendigkeit? Weil mit der allgemeinen Persönlichkeitswertung die Forderung verbunden ist, eine feste, beständige Grundanschauung im eigenen Handeln und in den Lebensgrundsätzen als die richtige nachzuweisen: Sie waren ja alle bestrebt, mochten sie liberal oder hedonistisch

denken, mochten sie ein stolz überlegenes Über- und Herrenmenschentum vertreten, ihm zu zeigen, wieso ihre Lebensanschauung und Handlungsweise die einzig richtige, nach der Natur der Umstände und der menschlichen Lebensverhältnisse einzig berechtigte sei. Wie sehr diese Tatsache der Persönlichkeitswertung, daß jedermann eine geschlossene Lebensanschauung haben muß und sie als die richtige vertreten muß, den Angriffspunkt des Sokrates ausmacht, beweist namentlich der kunstvolle Aufbau des Gorgias, wo nicht in den Worten der Menschen, sondern im dramatischen Gang des Gesprächs selbst die Philosophie enthalten ist. Gorgias hat seine ganz bestimmte Lebensanschauung: den Liberalismus, das ‚laissez faire, laissez aller!'; er merkt aber, daß bei Sokrates' scharfer Fragestellung ihm die Entwicklung dieser Lebensanschauung in sehr unangenehme Folgen verwickeln würde: er müßte zugestehen, daß es ihm letzten Endes ganz gleichgültig ist, ob man die großen Worte über Recht und Gerechtigkeit selbst glaubt oder nur so tut und im stillen sich über alles hinwegsetzt. Er merkt dadurch, daß solch Liberalismus sich nicht als allgemeingültig, als das Gute vertreten läßt, und indem er stille schweigt und sich besiegt gibt, beweist er solchen Liberalismus und bleibt sich in diesem Sinne doch selber treu. Anders seine Jünger, denen es unfaßbar ist, daß die Denkweise des Meisters sich nicht als die einzig berechtigte soll nachweisen lassen. So legt Polos mit rechtem Ungeschick los, zum Ärger anscheinend des Gorgias selbst, der einmal recht unhöflich über seinen getreuen Nachbeter hinweggeht (463 E: ἀλλὰ τοῦτον μὲν ἔα); freilich gerät Polos bald in dieselbe Verlegenheit, denn mit unwiderstehlicher begrifflicher Schärfe bringt es Sokrates dahin, daß man einsieht, diese Denkweise kommt heraus auf die Verleugnung aller Sittlichkeit und alles Rechtes und — das wagt auch Polos nicht als das Richtige zu behaupten. Bei Gorgias und Polos ist eben das Persönlichkeitsgefühl schwach, die Denkart, welche im eigentlichen Handeln das Gute sieht und auch ausspricht, nicht ausgeprägt: ihre Widerlegung liegt deshalb weniger in den gegen sie vorgebrachten Gründen, als in der Tatsache, daß sie verstummen und sich nichts mehr zu sagen getrauen[1]). Daß aber die menschliche Natur es verlangt, im eigenen Handeln das Gute

[1]) Vgl. meine Preisschrift, S. 128.

und Richtige zu sehen und auch zu bekennen, das wird offenbart durch die letzte, folgerichtigste und leidenschaftlichste, deshalb auch achtenswerteste Persönlichkeit des Gesprächs, durch Kallikles. Der hat die innere Geschlossenheit und Unbedingtheit und hat den Mut, diese Grundsätzlichkeit in der Verneinung des Rechtlichen offen auszusprechen und als das einzig Richtige, als das Gute, zu behaupten (482 C ff.). Freilich bringt ihn das zu der Folgerung, die Hingabe an die Leidenschaft, die Lust als solche für das Gute und den einzigen Bestimmungsgrund des Handelns zu erklären und führt ihn schließlich ins Widersinnige. Das ist die Klemme, in welche Sokrates alle seine Gegner treibt: Sie sehen sich durch die „menschliche Wesensart" selbst genötigt, eine Grundsätzlichkeit, die Richtigkeit ihrer Lebensanschauung zu behaupten, und damit ein Gutes an sich, einen unbedingten Bestimmungsgrund alles Handelns, mag er auch nicht näher zu bestimmen sein, anzuerkennen oder aber die Lust als solche und die Hingabe an sie für das Gute zu erklären und sich damit in Widersprüche zu verwickeln. Grund dieses ganzen Verfahrens ist die Tatsache, daß jeder das Allgemeingültige, das Gute, zu wissen beansprucht: „Dem großen Haufen scheint die Lust das Gute zu sein, den Achtenswerten aber die einsichtige Vernunft" (Staat 505 B), wobei freilich der Gegenstand dieser Einsicht unbestimmt bleibt und immer wieder nur das Gute, ein unbedingter höchster Wert, genannt werden kann. Aber soviel ist klar: für den wesentlichen und richtigen Grundwert alles Handelns, für das Gute halten sie alle ihren Gesichtspunkt. „Denn beim Gerechten und Schönen würden wohl viele das Scheinbare wählen, auch wenn es nicht wirklich so ist . . . bei dem Guten aber genügt es keinem, das Scheinbare zu besitzen, sondern dem Seienden jagen sie nach, und keiner will hier mehr von der Meinung etwas wissen" (505 D).

Das ist das Faktum der reinen praktischen Vernunft, das Gepräge und die Wesensart menschlichen, bewußten Handelns: daß jeder die Unbedingtheit und Allgemeingültigkeit seines letzten Bestimmungsgrundes behauptet und anstrebt. Darum, daß diese Behauptung oft kleinlich sich äußert, darum, daß sie sehr oft falsch ist, ist sie doch nicht unwirklich, und sie wird, wo auch in der verkehrtesten und entlegensten Form sich Persönlichkeit zu äußern trachtet, stets sich nachweisen lassen. Bei den meisten sieht man allerdings offenbar, in welchem Maße

der Zufall die Grundsätzlichkeit ihres Handelns bestimmt hat und noch bestimmt, und bei ihnen wirkt es lächerlich genug, wenn sie nicht bedingt zu sein glauben und deshalb ihr eigenes Handeln nach der Idee der Unbedingtheit und Allgemeingültigkeit beurteilen und beurteilt wissen wollen. Von ihnen braucht man nichts Böses zu fürchten: „Eine kleinliche Natur kann nie und nimmer einem einzelnen oder einem Staate etwas Großes zufügen", wie es im Staate spöttisch ausgedrückt ist (495 B). Die edle und große Natur aber zeigt sich darin, daß sie solche Unbedingtheit wirklich in ihr Handeln hineinträgt und betätigt, im Guten oder im Schlimmen. Das Große und Furchtbare kommt aus der „besten Natur": „Aus diesen Männern gehen die hervor, welche das größte Unheil werden für Städte und einzelne, aber auch das höchste Heil, wenn das Schicksal sie in solcher Richtung trägt" (495 B). Die edle Natur ist eben der Selbsttäuschung und Selbstgefälligkeit nicht fähig, in das eigene wenn auch noch so beschränkte und bedingte Tun zu eigener Befriedigung das Unbedingte hineinzudeuten, oder gar, um in seiner Kleinlichkeit und Kläglichkeit sich nicht selbst verachten zu müssen, alles Unbedingte überhaupt für sinnlos zu erklären und die eigene Jämmerlichkeit in diesem Sinne für das Richtige und das Gute zu halten. Die edlere Natur sieht das Unbedingte und will das Unbedingte, im Guten oder Bösen, zu Glück oder zu Verderben, wie sie „das Schicksal trägt". Das sind die Augustinusnaturen, die, in rückhaltloser Hingabe an Leidenschaft und Sinnlichkeit die Unbedingtheit nicht findend, mit gleicher Gewalt die sittliche Idee ergreifen, oder — die Kallikles- und Nietzschenaturen, die, weil sie in aller gegebenen Sittlichkeit nur Bedingtheit zu erkennen vermögen, dann die Unbedingtheit und das Gute darin sehen, daß man jeden Rest der Sittlichkeit im Handeln tilgt und die Verneinung grundsätzlich macht. „Schwelgerei, Zügellosigkeit und Frechheit, wenn sie Hilfsmittel zu finden weiß, das ist Tugend und Glückseligkeit. All der andere Kram und Aufputz, der Menschen widernatürliche Festlegungen, sind Geschwätz und keinen Heller wert." So sagt Kallikles im Gorgias (492 C). Er nennt das — Tugend, d. h. höchsten Wert und unbedingten Wert, und die Idee des Guten sieht auch Kallikles in seiner Bewertungsart. Auch Nietzsche sieht sie in der seinigen, wenn er vom wahren Menschen verlangt, daß er von Mord, Schändung und Brandstiftung hinweggehe, leichten Herzens und unbewegt „wie von

einem Studentenstreiche". Und so stark betont Nietzsche die Unbedingtheit dieser seiner Wertung aus der Verneinung der Sittlichkeit, daß er Verzicht auf alles Lebensglück verlangt um ihretwillen.

Wohl hat Kant recht mit seinem oben (S. 84) angeführten Satze, daß das Böse letzten Endes auf Grundsatzlosigkeit herauskommt und deshalb grundsätzliche Verneinung des Sittengesetzes ein Widerspruch in sich ist. Das zeigt sich an Kallikles insofern, als er das Gute, das grundsätzliche Ziel der Lebensführung, schließlich in die Lust als solche und, da jede Lust gleich gelten muß, in die Grundsatzlosigkeit setzen muß (495 A), es zeigt sich bei Nietzsche in der Tatsache, daß er mit der Unbedingtheit der Verneinung etwas Heldisches vom Menschen verlangt, das der gewöhnlichen kleinlichen Denkweise gegenüber selbst wieder als Sittlichkeit gelten kann, und daß man ihm deshalb, etwa vom Standpunkte des Pragmatismus aus, sehr wohl vorwerfen könnte, seine Tugend sei entfernt nicht „moralinfrei". Daran zeigt sich allerdings, daß mit der Unbedingtheit, mit dem Gepräge der Grundsätzlichkeit die Sittlichkeit schon gegeben und mithin grundsätzliche Verneinung der Sittlichkeit contradictio in adiecto ist. Darum darf man aber nicht übersehen, daß es solche grundsätzliche Grundsatzlosigkeit gibt, mag sie nun in banaler und gerade in ihrer Banalität sich weltüberlegen dünkender sittlicher Farblosigkeit uns täglich entgegentreten oder sich in edleren Naturen bis zu der rasenden Selbstzerstörung eines Nietzsche steigern. In diesem Sinne ist die „Idee des Guten", ist der untilgbare Hang, in unserem Handeln das Richtige und das unbedingt Gültige zu betätigen, der Grund des Bösen, das aus dem Kantischen „Faktum" keine Erklärung findet und erst nachträglich, und zwar recht gezwungen, in der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" behandelt wird. Wenn es bei dieser Gelegenheit Kant als den Grund des Bösen bezeichnet, in der Meinung der anderen etwas zu gelten, so ist damit allerdings das Wesentliche angedeutet. Aber dieser Trieb wird als etwas neben der Sittlichkeit, neben dem „Faktum" Stehendes behandelt und in der Möglichkeit seiner großartigen oder grauenhaften Steigerung, eben aus dem Streben zur Unbedingtheit, nicht begriffen, die durch die Platonische Darstellung so gewaltig zum Ausdruck kommt. Man kann sagen, daß diese Fragen, bei denen die eigentliche Tragik des menschlichen Daseins, die

Tragik eines Hamlet und eines Faust, erst anfängt, außerhalb des Gesichtsfeldes Kants lagen. Er ist in dieser Hinsicht ein Kind der Aufklärung, die in der menschlichen Natur nur das Gute sehen will, die, weil sie ein in der Zucht strenger kirchlicher und staatlicher Sittlichkeit erzogenes Geschlecht vor sich sieht, glaubt, in sittlicher Selbstbescheidung die menschliche Natur überhaupt zu erkennen, die man nur gewähren zu lassen braucht. Bei Kants Nachfolgern, bei Fichte und Hegel, wird dieser dämonische Hang zur Freiheit im unbedingten Sinne, auch auf Kosten und gerade auf Kosten der Sittlichkeit, schon ganz anders gewertet, wie er denn auch bei Platon in voller Bedeutung, in seiner ganzen Gewalt und Furchtbarkeit erkannt wird. Es ist eben doch ein anderes, ob man als Knabe zu einer in ihrer Genialität sich selbst zerstörenden Gestalt wie Alkibiades aufgeschaut hat, als Jüngling sein Vaterland durch die Wirkung falscher Grundsätze hat zusammenbrechen und seinen Meister und Lehrer durch eben diese Grundsätze hat sterben sehen und durch die Wucht der Tatsachen und des Schicksals gewaltsam vor die Frage nach dem Sinn des Lebens gerissen wird, oder ob man in stiller, entsagungsvoller Arbeit aus kleinlichen Verhältnissen heraus dem Gedanken nachringt, bis er die Formel offenbart, die nun auch auf weitere Gebiete den Blick öffnet: den höchsten, den einzigen Gesichtspunkt für die Beurteilung des Wesens von Menschenwert und Menschenschicksal hat Kant gegeben. Die Ausführung ist vielfach, wo sie über die Grenzen der gedanklichen Begriffsbestimmung hinausgreift, eigentümlich kleinlich und den großen Gegenständen unangemessen geblieben.

So stehen uns die beiden Denker in ihrer Eigenart eigentümlich begrenzt gegenüber. Aber gerade in ihrer Begrenztheit lassen sie das Gemeinsame hervortreten, was aus dem Grundsatze der Gewißheit fließt: der sittliche Gedanke als die Unbedingtheit. Kaum faßbar erscheint es zunächst, wie ein Philosoph das Höchste, was es in der Philosophie und für menschliches Dasein überhaupt gibt, ohne Umschweife vor uns als ungelöst bezeichnet, wie das Unbedingte bei ihm ein ungefundenes x ist und bleibt und er mit aller Schärfe des Ausdrucks diese Tatsache uns wieder und wieder vor Augen rückt (vgl. Staat, oben S. 53; Euthyd. S. 72; Kleit. S. 75; Charm. S. 174 C. u. a.). Und doch läßt dieser Standpunkt, der zwar nicht das Unbedingte,

aber doch das Gepräge der Unbedingtheit für die Sittlichkeit gibt, die Tatsachen und Fragen des sittlichen Lebens in tiefgreifender, eigener Auffassung und Deutung an uns vorüberziehen, zeigt, wie Hedonismus, Liberalismus, Übermenschentum an dieser ehernen Notwendigkeit des Unbedingten ebenso scheitern, wie davor das unbegründete sittliche Vornehmtun eines Protagoras und die spießbürgerliche Engherzigkeit eines Anytos (Men. 91 ff.) zuschanden wird. — Zu solcher Ungelöstheit der Idee, die trotzdem allumfassend die Höhen und Tiefen menschlichen Daseins einbegreift, bietet dann die Stellung Kants zunächst den schärfsten Gegensatz, die dem Unbedingten im „unbedingten Gebot" einen bestimmten Ausdruck gibt und in unwiderleglichem, scharf durchgeführtem Beweisgang zeigt, wie es sich eben aus der grundsätzlichen und unbedingten Verneinung alles Triebmäßigen ergibt. Doch bleibt diese Wertung scheinbar engbegrenzt und kann dem, der von der Menschheitsfrage des Faust ergriffen ist, nicht als erschöpfend erscheinen. Die Tatsache, daß menschliches Streben nach Freiheit und Unbedingtheit sich oft äußern muß in der grundsätzlichen Verneinung der Sittlichkeit als solcher, der Ursprung des Bösen wird in der Betrachtung nur nachträglich und wenig glücklich einbezogen. Anstatt nachzuweisen, daß solche Verneinung aus dem Streben der menschlichen Natur nach Unbedingtheit zwar erklärlich ist, aber gerade wegen dieser immer weiter treibenden Unbedingtheit in sich zusammenbrechen muß, — wie sich aus den Grundaufstellungen Kants wohl nachweisen läßt, — und so auch nach der verneinenden Seite die Allgemeingültigkeit des Sittengesetzes, des „unbedingten Gebotes" als einzig möglichen Ausdrucks menschlicher Grundsätzlichkeit überhaupt nachzuweisen, erscheint der kategorische Imperativ in der Kritik der praktischen Vernunft als „Faktum". Wir werden diesen Gegensatz der beiden Denker sich später wiederholen sehen in der theoretischen Philosophie: wie Kant durch die scharfe Ausprägung bestimmter begrifflicher Formen, die seine Größe ausmacht, doch begrenzt ist und in dem darüber hinausgreifenden Gebiete zu ziemlich gezwungener Darstellungsweise kommt, wie umgekehrt Platon durch die weit ausgreifende und allumfassende Fragestellung ungemessene Ausblicke auftauchen läßt, aber gerade durch dieses weiteste Ausgreifen an festen Bestimmungen gehindert wird, so daß als greifbares Ergebnis das Nichts erscheint und — eingestanden wird.

Wenn aber damit der Gegensatz der beiden Denker in den Vordergrund gestellt ist: die scharf bestimmte Fassung bei dem einen, das ideelle Ausgreifen bei dem anderen, so dürfen doch auch die Züge nicht vernachlässigt werden, die bei beiden über die begrenzte Eigenart hinaus und auf die Art des anderen hinweisen. Bei Kant liegt vor der Kritik d. pr. V. die „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten", die Vaihinger mit Recht „eine der kühnsten und konsequentesten Schriften Kants" nennt, „ein würdiges Gegenstück zur Kr. d. r. V.", während in der „Kritik d. pr. V." „der kühne Radikalismus der ‚Grundlegung' ... einer zunehmenden Dogmatisierung Platz macht". Und allerdings ist hier in der „Grundlegung" der ideelle Charakter des unbedingten Bestimmungsgrundes der Freiheit durchaus gewahrt. Die Gewinnung des „unbedingten Gebotes" lediglich aus der völligen Verneinung ist hier, wie schon oben erwähnt, am reinsten gegeben (S. 72): „daß es, eben um der Idee der allgemeinen Gesetzgebung willen, sich auf kein Interesse gründet und also unter allen möglichen Imperativen allein unbedingt sein kann; oder noch besser, indem wir den Satz umkehren: wenn es einen kategorischen Imperativ gibt (d. i. ein Gesetz für jeden Willen eines vernünftigen Wesens), so kann er nur gebieten, alles aus der Maxime seines Willens als eines solchen zu tun, der zugleich sich selbst als allgemein gesetzgebend zum Gegenstand haben könnte; denn alsdann nur ist das praktische Prinzip und der Imperativ, dem er gehorcht, unbedingt, weil er gar kein Interesse zum Grunde haben kann". Hier ist die „umkehrende" wechselseitige Begründung, die das Kennzeichen der Sittenlehre der Unbedingtheit ausmacht, klar ausgesprochen: weil der oberste Bestimmungsgrund von allem Gegebenen unabhängig sein muß, ist er unbedingt; weil er unbedingt ist, ist er allgemeingültig. Die völlig jeden Inhalt verneinende Unbedingtheit gibt, weil sie ohne Allgemeingültigkeit sinnlos und inhaltlos wäre, in dieser Allgemeingültigkeit einen Inhalt. Und doch ist hier dieser Inhalt noch weit davon entfernt, den obersten Bestimmungsgrund erschöpfen zu sollen und so als die Erfüllung der sittlichen Frage zu dem Faktum der reinen Vernunft zu erstarren. Daß dieser Inhalt der Sittlichkeit vielmehr unbestimmt, Idee bleibt, kommt darin deutlich zum Ausdruck, daß der kategorische Imperativ als einschränkende Bedingung, als notwendige Voraussetzung hingestellt wird, die bei der Aufrichtung

eines obersten Bestimmungsgrundes alles menschlichen Handelns unumgänglich ist (S. 81/82). Das Sittengesetz muß „nur negativ gedacht werden . . ., d. h. dem niemals zuwidergehandelt werden muß", und dieser Sachverhalt wird dann weiter dahin umschrieben, „daß ich meine Maxime im Gebrauche der Mittel zu jedem Zwecke auf die Bedingung ihrer Allgemeingültigkeit als eines Gesetzes für jedes Subjekt einschränken soll". Dem entspricht dann an anderen Stellen eine fast skeptische Haltung, die sich aus dem reinen Charakter des Unbedingten als einer Forderung ergibt. Wie bei Platon, weil jedes Gute nur bedingt sein konnte, das Gute gefordert, aber nicht gefunden wird, so würde sich bei Kant zwar aus der Wirklichkeit der Freiheit die Wirklichkeit des kategorischen Imperativs ergeben und aus der Wirksamkeit des kategorischen Imperativs die Freiheit, aber es wird offen ausgesprochen, daß kein Mittel besteht, das eine oder das andere nachzuweisen (S. 104): „Es zeigt sich hier, man muß es frei gestehen, eine Art von Zirkel, aus dem, wie es scheint, nicht herauszukommen ist. Wir nehmen uns in der Ordnung der wirkenden Ursachen als frei an, um uns in der Ordnung der Zwecke unter sittlichen Gesetzen zu denken, und wir denken uns nachher als diesen Gesetzen unterworfen, weil wir uns die Freiheit des Willens beigelegt haben; denn Freiheit und eigene Gesetzgebung des Willens sind beides Autonomie, mithin Wechselbegriffe, davon aber einer eben um deswillen nicht dazu gebraucht werden kann, um den anderen zu erklären und von ihm Grund anzugeben." Und so sehen wir, wie es an anderer Stelle heißt (S. 60/61), „die Philosophie in der Tat auf einen mißlichen Standpunkt gestellt, der fest sein soll, unerachtet er weder im Himmel noch auf der Erde an etwas gehängt oder woran gestützt wird". Und derselbe Kant, der später das „Faktum" lehrte, schließt die „Grundlegung" mit einem Worte, das an grundsätzlicher Bescheidung hinter Platons Bekenntnis im Staate, von dem wir ausgingen (s. oben S. 53!), nicht zurücksteht und den ideellen Charakter der Sittenlehre der Unbedingtheit aufs schärfste hervortreten läßt. Die menschliche Vernunft „sucht . . . rastlos das Unbedingt-Notwendige und sieht sich genötigt, es anzunehmen, ohne irgendein Mittel, es sich begreiflich zu machen; glücklich genug, wenn sie nur den Begriff ausfindig machen kann, der sich mit dieser Voraussetzung verträgt. . . . Und so begreifen wir zwar nicht die praktische

unbedingte Notwendigkeit des moralischen Imperativs, wir begreifen aber doch seine Unbegreiflichkeit, welches alles ist, was billigermaßen von einer Philosophie, die bis zur Grenze der menschlichen Vernunft in Prinzipien strebt, gefordert werden kann."

So sehen wir hier bei Kant die starre Form der Wertung, die ihn in seiner späteren sittlichen Philosophie ebensosehr einengt wie sicher macht, noch flüssig, sehen durch das Gesetz noch die Idee. Und Platon? Ist bei ihm mit der eingestandenen Ungelöstheit und Unbestimmtheit des obersten Bestimmungsgrundes, mit dem Fehlen des Sittengesetzes tatsächlich seine Sittenlehre inhaltlos? Oder ist nicht vielmehr er gerade der Beweis für Kants Lehre, daß die Un-Bedingtheit, das rein Verneinende, als wirklich gesetzt, zur Allgemeingültigkeit wird, und daß aus dieser auf sich selbst stehenden Setzung das Grundgefüge menschlichen Wertens und menschlicher Sitte und Gemeinschaft sich ergibt; wer an das Gute glaubt, obwohl er es in nichts Gegebenem sehen kann, wer es festhält als Idee, obwohl er es nicht bestimmen kann, der hat doch in dieser unbedingten Einheit, die für Götter und Menschen gleichermaßen gelten muß, einen Richtungspunkt, der ihm über alle Bedingtheit des Daseins erhebt, der geistige ebenso wie sittliche Größe bedeutet und damit Freiheit, höchsten und einzigen Persönlichkeits- und Menschenwert: Tugend ist Wissen, so lautet Platons Lehre. Wovon, kann er nicht sagen — aber Tugend muß Gewißheit sein: Wer also „Moral" vertritt und doch nicht fertig wird mit den Gründen der Gegner, der hat sie nicht, und so vertritt Sokrates gegen Protagoras den Hedonismus mit erbarmungsloser Gründlichkeit; wer allerdings als Übermensch sich aufspielt und etwas sucht in der Leugnung aller gegebenen Sitte, wie Kallikles im Gorgias, dem geht es ebenso. Persönlichkeitswert ist Wissen —: daß man bewußte Einsicht von seinen Grundsätzen habe und aus freier Entscheidung, nicht aus irgendwelchem „dunkeln Drange" handle, macht die Würde des Menschentums aus, und nach diesem unbedingt richtigen Wertungsmaßstab ist der, welcher wissentlich lügt, besser als der, der es unwissentlich tut, d. h. er wäre es, wenn so etwas überhaupt möglich wäre. Aber all solch grundsätzliches Verneinen der Sittlichkeit ist ja niemals Wissen und kann niemals Wissen sein. Wer so verfährt oder zu verfahren vorgibt, verkennt vollkommen das Wesen alles unbedingten Wertes, der, wenn un-

bedingt, für jedes denkende und wollende Wesen, für Götter und Menschen gelten muß und, wenn sie als Vernunftwesen miteinander verkehren sollen, das Gesetz ihres Umganges ausmachen muß. Seine eingebildete Weisheit ist höchste Torheit. Er schließt sich selbst aus von dem, was die Gemeinschaft vernünftiger Wesen möglich macht, und von dieser Gemeinschaft selbst: er führt „ein Räuberleben", kann weder mit einem Menschen noch einem Gotte eins werden, denn „zum Umgang ist er untauglich". Einen unbedingten Wert, ein „Gutes" in jedem Sinne muß es geben. Sokrates findet es nicht, aber so viel weiß er, daß es nicht ein Grundsatz sein kann, der den Verkehr vernünftiger Wesen, der Staat und Sitte aufhebt, ebensowenig wie ein solcher, der Vernunft und Wissenschaft, des Menschen allerbeste Kraft, aufhebt und verachten lehrt.

Platon hat seine „Idee des Guten" nicht gefunden, er hat auch nicht ihr Wesen als die unbedingte Allgemeingültigkeit bestimmt und dargestellt. Aber er hat die Forderung der Gewißheit aufgestellt und mit unverrückbarer Strenge vertreten, und dies äußert sich darin, daß er überall das Allgemeingültige mit oft fast schmerzhafter Folgerichtigkeit vertritt. Intellektuelle Wertung und sittliche Wertung sind beides gleichberechtigte Vernunftäußerungen. Sokrates schwankt zwischen ihnen, wie er im Hippias es selber ausspricht; Hoffnung ist nur, wenn es eine darüber hinaus liegende, die beiden Gegensätze vereinigende Wertung gibt, wenn ein höchstes Wissen, eine unbedingt gewisse Einsicht auf einen höchsten Bestimmungsgrund für all unser Handeln führt, die Idee des Guten. Es ist nicht zu leugnen, daß die Sittenlehre Platons großartiger und, in aller ihrer Unvollendung und Ungelöstheit, weitblickender und umfassender als die Kantische ist. Streng und „rigoros" ist sie nicht weniger als diese, und es soll hier der Kantischen auch keineswegs zum Vorwurf gemacht werden, was ihren höchsten Vorzug bedeutet. Aber sie ist engherziger als die Platonische. Die Wertung eines Faust und eines Nietzsche findet vor dem „Faktum" der allgemeinen Moral keinen Platz. In Platons hingebend sachgetreuer, hinreißend großartiger Grundlegung der Wertung alles Menschentums ist nicht nur das Christentum, sondern auch Friedrich Nietzsche vorausgenommen.

IV. Die Idee des Seins (Theätet, Parmenides, Sophist).

Im Phädon hatte Platon sich, um der Ungewißheit zu entgehen, von dem Gebiet des Sichtbaren, von den gegebenen Dingen (ἔργα), der äußeren Welt abgewandt und es aufgegeben, in dieser selbst Wahrheit zu finden. Sicherheit des Erkennens fand er einzig in den λόγοι, den begrifflichen Überlegungen, obwohl er dies als Verzicht empfand und wenig dabei befriedigt war. Innerhalb dieses Gebietes aber tauchte dann die Idee eines höchsten Wissens, im Sinne unbedingter Gewißheit, auf, durch das jede einzelne Erkenntnis und „Wissenschaft" ihre Sicherheit und Gewißheit erst erhielt. Hervorgegangen war diese Forderung aus dem Sittlichen, aus der Idee einer unbedingt gültigen Wertung, der Idee des Guten und Schönen. Diese war als der Gegenstand alles bisherigen Forschens hingestellt worden, als Gegenstand der alten Streitfrage, ob der Lust oder der Einsicht höchster Wert zukomme (505 B). Das hatte uns genötigt, zur richtigen Auffassung der Idee des Guten zurückzugreifen auf die gesamte Forschung Platons im Gebiet der Sittlichkeit, die denn auch das Ungelöste in dem Begriff des höchsten Gutes ergab; das Gute an sich blieb Idee, unerreichte Aufgabe, wie es der Staat selbst übereinstimmend mit vielen Stellen der früheren Gespräche ausdrückte: Die, denen das „Gute" als Einsicht erscheint, . . . „wissen nicht anzugeben, welche Einsicht, sondern sehen sich schließlich genötigt, zu sagen: die vom Guten" (505 B). Die „Idee des Guten" stellt aber noch eine weitere Aufgabe. Die begriffliche Erklärung des Begriffs vom unbedingten Werte sollte noch etwas anderes leisten. Es war die „Meinung" oder „Erwartung" ausgesprochen, daß mit dieser Lösung auch eine grundsätzliche Lösung aller Fragen sonst gegeben sei, nach dem Wesen aller Erkenntnis überhaupt und nach dem Wesen der Wirklichkeit, der gegebenen Welt: „Was also dem Erkenntnisgegenstand die Wahrheit gibt und dem Erkennenden die Fähigkeit, nenne die

Idee des Guten und halte sie für Ursache des Wissens und der Wahrheit als Erkenntnisgegenstandes (508 E)! ... Sage, daß den Erkenntnisgegenständen nicht nur das Erkanntwerden auf Grund der Idee des Guten zukommt, sondern daß ihnen auch das Sein sowie die Wesenheit auf Grund jener zuteil wird, da das Gute nicht die Wesenheit ist, sondern noch jenseits der Wesenheit durch Würde und Kraft hinausragt" (509 B).

Der wichtigste Schritt ist hier der, daß die Idee des Guten den letzten Erklärungsgrund abgeben soll nicht nur für die begrifflichen Untersuchungen, die λόγοι, sondern auch für die bestehende Welt, für die „Wirklichkeit". So wird auch 517 C wiederholt, daß die Idee des Guten „Ursache ist von allem Rechten und Schönen, da sie im Gebiet des Sichtbaren das Licht und dessen Urheber erzeugt hat, in dem Gebiet des Denkbaren aber selbst als Urheber Wahrheit und Einsicht darbietet". Damit ist also der verzichtende Standpunkt des Phädon aufs gründlichste überwunden. Eben was auf dem Gebiet der Wahrnehmung verzichtend aufgegeben war, soll nun das begriffliche Denken leisten, es soll zu einem Erklärungsgrund auch für die bestehende Welt führen. Damit hat die Forderung der Gewißheit ihre höchste Steigerung erfahren. Die Idee des Guten, d. h. die Erkenntnis, durch welche das Wesen alles Wertes begrifflich bestimmt werden kann, soll jenseits des „Seins", der „Wesenheit" liegen und soll somit einen Erklärungsgrund auch für die ganze sinnlich gegebene Welt bieten. Wir sahen, daß die Forderung der Gewißheit auch bei Kant zur Idee einer möglichen Wissenschaft führte, die er als Metaphysik bezeichnete. Darin, daß diese höchste grundsätzliche Einheit der Erkenntnis, die durch die Forderung der Gewißheit verlangt ist, bezeichnet wird als „die Wissenschaft von der Beziehung aller Erkenntnis auf die wesentlichen Zwecke der menschlichen Vernunft" (Kr. d. r. V. S. 866/867), liegt die Forderung der Einheit des sittlichen Urbegriffs mit dem theoretischen eigentlich schon ausgesprochen, und es ist, da auch Kant die Überordnung der sittlichen Aufgabe in dem Primat der praktischen Vernunft betont, dabei ebenfalls der sittliche Urbegriff übergeordnet. Es ist also durchaus berechtigt, wenn Cohen den Primat der praktischen Vernunft in seiner wesentlichen Bedeutung dieser entscheidenden Ausführung des Staates gleichsetzt. Den „Vorzug des ethischen Problems" haben beide zum Ausdruck gebracht: „Platon durch die Tran-

szendenz des Guten zum Sein (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, δυνάμει καὶ πρεσβείᾳ ὑπερέχοντος); Kant durch den Primat der praktischen Vernunft" (Ethik S. 88). Kant spricht gelegentlich auch klar aus, daß aus diesem einheitlichen Grunde auch die gesamte theoretische Vernunfterkenntnis müsse abgeleitet werden können. Man könne mit Recht erwarten, „es vielleicht dereinst bis zur Einsicht der Einheit des ganzen reinen Vernunftvermögens (des theoretischen sowohl als praktischen) bringen und alles aus einem Prinzip ableiten zu können, welches das unvermeidliche Bedürfnis der menschlichen Vernunft ist, die nur in einer vollständig systematischen Einheit ihrer Erkenntnisse völlige Zufriedenheit findet" (pr. V. S. 161—163). An einer anderen Stelle wird in Hinsicht des letzten Grundes dieselbe Einheit gefordert, mit der Vorschrift, von ihr die ganze Sinnenwelt und das Dasein abzuleiten. Es handelt sich um die Frage nach dem Ursprung der Pflicht: „Es kann nichts Minderes sein, als was den Menschen über sich selbst (als einen Teil der Sinnenwelt) erhebt, was ihn an eine Ordnung der Dinge knüpft, die nur der Verstand denken kann, und die zugleich die ganze Sinnenwelt, mit ihr das empirisch-bestimmbare Dasein des Menschen in der Zeit und das Ganze aller Zwecke ... unter sich hat" (pr. V. S. 154/155). Stünde dieser Satz auf griechisch im Platonischen Staate, man würde ihn als einen Hauptbeleg für die „Subsistenz" der Ideen in aristotelischer Auffassung verwerten. Für uns ist vor allem wichtig, daß auch bei Kant die Forderung der Gewißheit zur Idee einer über das von ihm selbst Geleistete noch hinausliegenden einheitlichen Erkenntnis führt, und daß er diese sogar als „das unvermeidliche Bedürfnis der menschlichen Vernunft" bezeichnet. Die Unerfülltheit der Aufgabe, die bei Platon so befremdete, liegt also genau genommen auch bei Kant vor in dem Sinne, daß auch er noch eine solche höchste Einheit verlangt[1]). Wenn

[1]) In seiner „Philosophie des Altertums" (München 1917) gibt Hönigswald einen anregenden Vergleich zwischen Kant und Platon und betont darin als Hauptunterscheidungsmerkmal das ideelle Weitergreifen der Platonischen Philosophie (S. 164): „Kants Interesse geht, um es zu wiederholen, in erster Reihe auf den Gehalt, das Gefüge und die Rechtsansprüche des Begriffs ‚Wahrheit in der Erfahrung'. Plato dagegen bewegt das Problem vom ‚Sein' der Wahrheit als solches und die Bedeutung dieses Seins für das Erkennen, dessen Sinn und Möglichkeit." Wir stimmen damit überein, nur daß sich auch bei Kant die Ansätze zu einem solchen noch grundsätzlicheren Stand-

an der Stelle der Kr. d. pr. V., wo er dieser auch die gesamte Sinnlichkeit unterordnet, als diese Einheit die „Persönlichkeit" bezeichnet wird (S. 154/155), so kann damit nur die Persönlichkeit als Subjekt der Spontaneität bezeichnet werden, die denn auch beispielsweise von Erdmann[1]) als der letzte Grund im Theoretischen wie im Praktischen bezeichnet wird: „Letzten Endes war es freilich wohl derselbe Keim, aus dem sich die Antriebe zu der Revolution der Denkart in beiden Wendungen entfalteten: in der Sprache Kants dort die praktische, hier die spekulative Vernunft, dort wie hier also die Spontaneität, die eigene freie Tat, durch welche die Idee sich lebendig und wirkungskräftig erweist." Wir werden sehen, in welchem Grade diese höchste Einheit auch bei Platon, nach seinen eigenen Angaben, Aufgabe bleibt.

Der Bestimmungsgrund für alle Wertung, aus dem sich das „Gute" begrifflich erfassen und nachweisen lassen soll, liegt „jenseits des Seins", d. h. auch das Wesen des Seins muß aus ihm sich bestimmen lassen. Ebenso wie mit der Frage: „Was ist das Gute?" muß also die Frage nach dem höchsten Wissen, nach der Erfüllung aller Philosophie gestellt sein mit der Frage: „Was ist das Sein?" Diese Frage tritt denn auch vom Staat an durchaus in den Vordergrund. Es ist stets bemerkt worden, daß der Staat einen wichtigen Einschnitt in der Platonischen Philosophie bedeutet: „In der Dialektik des Staates findet eine Entwicklungsreihe ihren Höhepunkt und Abschluß" (Stenzel,

punkt sicher nachweisen lassen. Wie stark dieser Gedanke bei Kant war, zeigt sich namentlich im Opus postumum, wo die „Philosophie nicht als das Formale der reinen Vernunft aus Begriffen, sondern als das Materiale der Ideen" aufgebaut werden soll (I, 313) und in immer neuen Anläufen sich das ergreifende Ringen Kants um die Erreichung dessen kund wird, wofür auch ihm die „Kritiken" nur ein Vorspiel gewesen waren. Die Sätze des Opus postumum sind im allgemeinen nicht mit in die Darstellung einbezogen, weil sein über die sonstigen Werke Kants hinauswachsender Standpunkt die Darstellung sehr viel verwickelter gestalten müßte. Daß seine Fragestellung tatsächlich in dieser Richtung sich auswächst, sei hier nur damit belegt, daß die Einheit eines unbedingten Grundes für die praktische und theoretische Philosophie eine häufig wiederholte Forderung ist. Vgl. Altpr. Mon. XXI, S. 385. „Tr[ansc.] Ph[ilosophie] ist das Selbstgeschöpf (Autonomie) der theoretisch-spekulativen und moral-praktischen Vernunft, welche das Formale zu Ideen der synthetischen Erkenntnis a priori enthält" (ebs. S. 364, 369, 402).

[1]) Erdmann, Die Idee von Kants Kritik d. r. V. S. 22.

S. 29). Es bestätigt sich darin unsere Auffassung, daß die Forderung der Gewißheit im Mittelpunkte von Platons Philosophie steht. Das findet in der Forderung des einheitlichen Wesensgrundes für Sittlichkeit und für das Sein Ausdruck. Bei der Forschung nach dem Wesen des Guten war es nicht gelungen, dieses Wissen zu erlangen. Es ist selbstverständlich, daß nunmehr die andere Möglichkeit versucht wird, die Forschung nach dem Wesen des Seins, die nunmehr als das Hauptziel der Philosophie hingestellt wird. „Stets hängt er der Idee des Seienden in begrifflichen Untersuchungen nach," heißt es im Sophist (254 A) vom Philosophen, wobei der Zusammenhang mit der sittlichen Aufgabe durchaus nicht vergessen wird: so wird im Theätet die höchste Aufgabe aller Philosophie und begrifflichen Untersuchung gelegentlich hingestellt als „Überlegungen in Hinsicht des Seins und der Wertung" (ἀναλογίσματα πρός τε οὐσίαν καὶ ὠφέλειαν 186 C). Da nun aber mit der Frage des Seins zugleich die der Realität gestellt ist, da ferner ausdrücklich im Staate die Ableitung auch der bestehenden Welt aus dieser obersten Erkenntnis gefordert wird, so ergibt sich, daß die Frage des Phädon nun von einem anderen Gesichtspunkte aus aufgerollt wird: Es wird gefragt nach dem Sinn des Seins, nach dem Sinn und der Bedeutung der Realität. War die Welt in ihrer Gegebenheit, die ganze Natur, im Phädon von dem Gebiet des Wissens ausgeschlossen und in das der Meinung verwiesen und gleichviel, ob es sich um teleologische oder materialistische Erklärung handelte, ihre Behandlung vom Standpunkte des gewissen Erkennens aus abgelehnt worden, so gewinnt jetzt diese Aufgabe eine neue Form und Möglichkeit der Lösung: durch Bestimmung des Wesens der Realität begrifflich über diese Natur etwas auszumachen und, wenn es gelingt, diesen Begriff aus dem Begriff des Seins und des Guten abzuleiten, darüber höchstes Wissen zu gewinnen, somit also die Natur aus dem Gebiet der Meinung in das des Wissens herüberzuziehen. Dieser Versuch, der im Sophist unternommen ist, stellt also noch einmal die Aufgabe, in allumfassender Weise einen einheitlichen Erklärungsgrund für alle nur möglichen Fragen zu finden; er ist ein Versuch, den Entwurf des Staates in die Tat umzusetzen, daß nämlich die Idee des Guten, als Erklärungsgrund auch für das Sein, auch die Sonne und das Gebiet des Sichtbaren möglich machen solle.

Die Form, wie im Sophist die Frage des Phädon wieder aufgenommen wird, zeigt denn auch deutlich, daß die dortige Lösung hier nicht mehr als genügend gilt, daß eine neue Behandlung erforderlich ist. Der Phädon war ausgegangen von einer Kritik der bisher geleisteten Welterklärung und hatte die gewöhnlichen Versuche, das Lebendige aus dem Toten, den Geist aus der Materie, das Denken aus der Wahrnehmung abzuleiten, verurteilt; im besonderen war dann die Lehre des Anaxagoras einer Prüfung unterzogen worden. So soll jetzt auch (242 B ff.), „was deutlich zu sein scheint", nachgeprüft werden, „ob wir nicht in gewissem Sinne darüber uns in Verwirrung befinden". Alle die verschiedenen Lehren mit ihren teils sinnlichen, teils begrifflichen Uranfängen erzählen Geschichten wie für Kinder. 243 B: „Wenn einer von ihnen sagt, daß ‚ist' oder ‚geworden ist' oder ‚wird' vieles oder eins oder zwei und wieder Warmes mit Kaltem zusammengebracht wird, anderwärts wieder Scheidungen und Mischungen zugrunde gelegt —, um Gotteswillen, Theätet! verstehst du jedesmal etwas von dem, was sie sagen?" Wie im Phädon Sokrates mit den Erklärungen nicht zu Rande kam und Furcht bekam zu erblinden, so erklärt er es hier für eine unfruchtbare und vielleicht unlösbare Aufgabe, sich mit all diesen Theorien auseinanderzusetzen und mit anerkannten Größen (οὕτω μεγάλα κλεινοῖς καὶ παλαιοῖς ἀνδράσιν) zu streiten. In genauer Entsprechung zum Phädon wendet sich deshalb der Sprecher davon ab, allerdings nun nicht einfach zu den Begriffen, sondern eine bestimmte Aufgabe wird sofort als das Entscheidende hingestellt: die Frage des „Seins". Über diese vor allem ist die Unsicherheit eingetreten (243 B): „Denn ich glaubte, solange ich jünger war, auch genau zu verstehen, wenn einer den jetzt zweifelhaften Begriff des Nichtseins anwandte; jetzt aber siehst du, in welch schrecklicher Verlegenheit wir darüber sind." Die Anwendung dieses Begriffs daher muß in den verschiedenen Lehren einer Prüfung unterzogen werden, und ihre Vertreter sollen rechtfertigen, wie sie diesen Begriff anwenden; die Selbstsicherheit ihrer Erklärungen setzt ja die Gewißheit darüber voraus: „Da wir also ratlos sind, macht ihr es uns doch hinreichend klar, was ihr damit ausdrücken wollt, wenn ihr die Bezeichnung ‚seiend' anwendet. Denn offenbar wißt ihr dies ja seit langem; wir aber glaubten es früher zwar zu wissen, jetzt aber sind wir darin ratlos" (244 A).

Dieser Aufstellung gemäß wird nun die Untersuchung über das Wesen des „Seins“ geführt: Es werden die Welterklärungsversuche auf den Begriff vom Sein hin, der in ihnen liegt und zur Anwendung kommt, untersucht und ad absurdum geführt dadurch, daß gezeigt wird, daß diese Erklärungen den Sinn des Daseins, der Realität, den sie bieten wollen, nicht erschöpfen. Klar verständlich ist diese Ausführung bei der ersten Gruppe, den Materialisten, deren Behauptung darin besteht, daß sie das „Sein“ als „Körper“ bestimmen. Sie müssen zugeben, daß Seele und in der Seele die Begriffe wie Gerechtigkeit usf. eine Wirkung ausüben und also sind, denn „Wirksamkeit“ (δύναμις) wird als vorläufige Bestimmung des „Seins“ aufgestellt (τίθεμαι γὰρ ὅρον ὁρίζειν τὰ ὄντα, ὡς ἔστιν οὐκ ἄλλο τι πλὴν δύναμις 247 E). Damit ist erwiesen, daß die Materialisten mit ihrer Bestimmung des Seins den Begriff der Realität, den sie damit zu erschöpfen vorgaben, nicht erfüllen und also ihre Art der Welterklärung falsch ist. Während diese Beweisführung leicht verständlich ist, ist die entsprechende gegen die Idealisten von jeher ein Stein des Anstoßes gewesen, weil man in ihr die allerdings äußerst verblüffende Lehre zu finden glaubte, den Ideen komme Leben und Bewegung zu. Dieser Irrtum entsteht dadurch, daß die Bestimmungen, die über den wirklichen Gegenstand überhaupt, also über das Wesen der Wirklichkeit getroffen werden, daß ihm nämlich Bewegtheit, Seele und Leben zukommt, daß diese Bestimmungen fälschlich auf die εἴδη bezogen werden. Um die Verkehrtheit dieser Auffassung zu durchschauen, muß man sich klarmachen, was denn den Eidosfreuden eigentlich widerlegt werden soll. Ihre Aufstellung lautet: „Gewisse nur denkbare und unkörperliche Begriffe seien die wahre Wesenheit“ (τὴν ἀληθινὴν οὐσίαν εἶναι). Allem anderen sprechen sie das Sein ab. „Die Körper jener und das von ihnen so genannte Sein zerstückeln sie in den begrifflichen Untersuchungen und nennen es ein gewisses im Treiben befindliches Werden anstatt eines ‚Seins‘“ (246 BC). Nicht also das ewig ruhende Sein der ewigen, unbewegten Begriffe soll widerlegt werden, sondern die Behauptung, daß dieses Sein das Wesen der Realität überhaupt ausmache, und daß nichts, was bewegt werde, am Sein teilhabe. Auf die Widerlegung des Satzes, daß alles Bewegte nicht sei, kommt es also an. Unzweideutig zeigt sich dies darin, daß dieser Satz vor der entscheidenden Beweisführung (248 D bis 249 A) als Behauptung hin-

gestellt wird und nachher seine Widerlegung betont wird. Vorher heißt es: Sie stimmen der Bestimmung des Seins als der Fähigkeit, etwas zu tun und zu leiden (der „Wirksamkeit"), nicht bei und behaupten, „daß zwar das Werden teilhat an der Fähigkeit, zu tun und zu leiden, daß aber die Fähigkeit von keinem dieser beiden zum ‚Sein' passe" (248 C), d. h. also: Das Sein kommt nur den unbewegten und unveränderlichen Ideen und Begriffen zu; alles, was bewegt wird und etwas tut und leidet, ist davon ausgenommen. Diese Beschränkung des Seinsbegriffs soll widerlegt werden. Der Beweis wird so geführt, daß zunächst festgestellt wird, die Wesenheit (οὐσία) werde erkannt; das sei ein Leiden und mithin eine Bewegung; einem „Wesen" (so muß hier οὐσία übersetzt werden) komme also Bewegung zu (248 D E), und weiter dürfe man dem „im vollen Sinne Seienden" (παντελῶς ὄντι, d. h. einem wirklichen „Wesen") Seele, Bewegung und Leben nicht absprechen (249 A), während all dies dem Feststehenden, d. h. den Begriffen nicht zukomme (ὃ δή φαμεν οὐκ ἂν γενέσθαι περὶ τὸ ἠρεμοῦν 248 E). „Also", so heißt nun der Schluß (249 B), „man muß auch das, was bewegt wird, und die Bewegung als seiend zugestehen" (καὶ τὸ κινούμενον δὴ καὶ κίνησιν συγχωρητέον ὡς ὄντα). Die Schwierigkeit liegt hier darin, daß, über das „Sein" der Begriffe hinausgehend, die οὐσία eingeführt wird als „Wesenheit" oder auch als „reales Wesen", das „in vollem Sinne ist", welches also das „wahre Sein" bedeutet, von dem oben (246 B) die Rede war. Es wird nur bestritten, daß allein das „Sein" der Ideen diese Wesenheit im Sinne des realen Seins ausmache, und zwar wird es damit bestritten, daß einer solchen im höchsten Sinne realen Wesenheit, der οὐσία oder dem παντελῶς ὄν, doch Bewegung, Seele und Leben zukomme. Den Begriffen Bewegung, Seele und Leben zuzusprechen, ist natürlich Unsinn und daher könnten sie gar nicht das Sein in solchem höchsten Sinne haben. Daß ihnen aber überhaupt ein „Sein" zukomme, und daß sie in diesem Sein unbewegt verharren, wird durchaus nicht bestritten, sondern besonders betont. 248 E heißt es, ein „Wesen" müsse bewegt sein, „was, wie wir sagen, am Feststehenden nicht geschehen kann" (ὃ δή φαμεν οὐκ ἂν γενέσθαι περὶ τὸ ἠρεμοῦν), womit die Begriffe gemeint sind und also bewiesen wird, daß außer diesen die wahre Wesenheit liege. Deutlich beweist das vor allem die weitere Ausführung nach 249 B, wo mit den stärksten Ausdrücken betont ist, daß, wenn überhaupt Erkenntnis möglich sein soll, außer der Bewegung

auch die Begriffe, die immer „auf dieselbe Weise", „ebenso" und „in derselben Hinsicht" sich verhalten, zu denen also „Stillstand" gehört, bleiben müssen. 249 B: „So ergibt sich also ..., daß, wenn alles unbewegt ist, niemand irgendwie über irgend etwas Einsicht haben kann ..., und dasselbe gilt, wenn wir andererseits einräumen, daß alles im Umschwung und in Bewegung ist; auch in diesem Satze würden wir dies „dasselbe" ⟨d. h. die beharrenden Begriffe⟩ vom Seienden ausnehmen. — Wieso? — Nun, scheinen dir ohne Stillstand jemals die Bestimmungen: „auf dieselbe Weise" und „ebenso" und „in derselben Hinsicht" einzutreten? — Keineswegs —. Nun also! Siehst du eine Möglichkeit, wie ohne diese Bestimmungen irgendwo Einsicht besteht oder zustande gekommen ist? — Keineswegs." Damit wird also der Standpunkt gewonnen, daß man weder der einen noch der anderen Einseitigkeit sich anschließen darf, weder denen, die die Allbewegtheit behaupten, noch denen, die das „Sein" des Einen oder der vielen Begriffe für den Inbegriff der Realität erklären und somit alles Bewegte vom Sein ausschließen und die Unbewegtheit des Alls behaupten. „Deshalb darf der Philosoph ... weder von denen, die das Eine oder auch die vielen Begriffe nennen, den Satz annehmen, daß das All steht, noch gar überhaupt auf die andererseits hören, die allenthalben das Seiende bewegen, sondern muß ... vom Sein und dem All beides, Bewegtheit und Unbewegtheit, aussagen" (249 D). — Somit ist der klar und deutlich ausgesprochene Sinn dieser Ausführungen, daß die Einseitigkeit beider entgegengesetzten Richtungen abgelehnt werden soll, die entweder in dem Körperlichen oder in den Begriffen das wahre Sein sah und damit die Realität für erschöpft erklärte. Das geschieht dadurch, daß das Sein als Wirksamkeit bestimmt wird und von einem wirklichen Wesen (παντελῶς ὄν) Bewegung, Leben und Sein verlangt wird[1]). Das „Sein" der Ideen, und zwar das unbewegte Sein, das ewig sich gleich verhält, wird weder hier noch irgendwo später angetastet, denn ohne dieses gibt es keine Erkenntnis. Mit dieser Feststellung, daß Bewegung und Stillstand im „Sein" zusammentreffen müssen, scheint nun tatsächlich eine Bestimmung dieses Begriffes erreicht zu sein. Da stößt eine neue Erwägung alles wieder um: Be-

[1]) Dieselbe Auffassung, wie ich sie hier entwickele, vertritt C. Ritter (Neue Unters., 1910, S. 52). In der Gleichsetzung des παντελῶς ὄν mit Weltall oder Gottheit kann ich ihm nicht beipflichten.

wegung und Stillstand sind unbedingte Gegensätze, und doch „sind" beide, daher muß das Sein etwas Drittes außer ihnen sein. „Nicht also bilden Bewegung und Stillstand in ihrer Gemeinsamkeit das Seiende, sondern dies ist etwas von ihnen Verschiedenes" (250 C). Diese Feststellung macht allen Versuchen, das Wesen des „Seins" zu bestimmen, ein Ende, denn für das, was außerhalb Stillstand und Bewegung liegen soll, weiß man keine Bestimmung. Die Verlegenheit ist mindestens ebenso groß wie früher beim Begriff des Nichtseins. Der Versuch, eine einheitliche Grundlage für die Welterklärung durch Feststellung des Begriffes des Seins zu schaffen und so ein wirkliches Wissen um die Natur zu begründen, ist also gescheitert. Die Idee des Seins wird ebensowenig gefunden wie die des Guten. Dies Fehlergebnis wird mit unzweideutigen Worten festgestellt: „Das mag nun auf diesem Standpunkte stehen bleiben in vollständiger Ungewißheit" (Τοῦτο μὲν τοίνυν ἐνταῦθα κείσθω διηπορημένον 250 E). Das Folgende soll nur als Notbehelf gelten. Da nämlich sich gezeigt hat, daß Sein und Nichtsein in gleicher Schwierigkeit befangen sind, so kann man immerhin hoffen, was von einem mehr oder weniger klar wird, wird auch vom anderen gelten. Diese Hoffnung ist freilich schwach, aber man muß sich begnügen, wenn man auch nichts Sicheres herausbekommen kann, wenigstens eine Darstellung zu geben, mit der man einigermaßen durchkommt: „Wenn wir andererseits keines von beiden zu erblicken vermögen, wollen wir wenigstens, so anständig wir es vermögen, die Darstellung über beide zugleich ausführen" (251 A). Gegenüber dem Versuch, den Begriff des „Seins" zu bestimmen, in welchem die Grundaufgabe der Philosophie liegt, bedeutet also die folgende Untersuchung über die Verbindung der Grundbegriffe nur einen Notbehelf. Die höchste Gewißheit, auf die der Sophist ausging in Ausführung des Entwurfs im Staate, ist nicht erreicht. Das wird zur möglichst starken Betonung nachher noch einmal wiederholt. „Der Idee des Seienden trachtet ständig der Philosoph in begrifflichen Untersuchungen nach" und so voll Glanz ist dieses Gebiet, daß das Auge der Menge nicht den Glanz des Göttlichen zu ertragen vermag. So sollen nun einige der wichtigsten Begriffe untersucht werden auf ihre gegenseitigen Beziehungen, „damit, wenn wir das Seiende und das Nichtseiende mit ganzer Deutlichkeit zu erfassen unvermögend sind, wir es wenigstens in nichts an der

begrifflichen Untersuchung darüber fehlen lassen, soweit es die Art der jetzigen Betrachtung zuläßt, ob es uns vielleicht so durchgeht, daß wir ungestraft davonkommen, wenn wir sagen, daß das Nichtseiende seienderweise nicht ist" (254 CD). Es geht also mit dem, was für die Gespräche nach dem Staate als Zielpunkt des höchsten Strebens nach Gewißheit hingestellt wird, genau so wie mit der Idee des Guten. Die Idee des Seins bleibt unerreicht, nach Platons eigenem Geständnis. Damit soll freilich die Wichtigkeit der folgenden logischen Untersuchungen keineswegs in Abrede gestellt werden: die Untersuchung des logischen Verhältnisses der fünf Grundbegriffe ergibt schließlich, daß auch das „Nichtsein" „ist" (258 D), und sein Wesen ist das des „Andersein" (τὴν θατέρου φύσιν), ferner, daß auch das „Sein" „nicht ist". Auf Grund dessen wird dann festgestellt, daß auch λόγος und δόξα am μὴ ὄν teilhat (264 A) und mit der Bestimmung des σοφιστής ist die Aufgabe des Gesprächs gelöst. Trotz der Wichtigkeit dieser Untersuchungen darf man aber nicht außer acht lassen daß Platon über diese Bestimmungen hinaus auch in diesem Dialoge noch ein Ziel höchster Gewißheit aufgestellt hatte und ausdrücklich, ehe er an diese Untersuchung zweiter Ordnung ging, betont hatte, daß diesem höheren und höchsten Ziele der Philosophie gegenüber sie nur einen Notbehelf bedeutet. Wilamowitz sagt: „Im Sophistes wollte Platon sein letztes Wort ja gar nicht sprechen, sondern im Philosophos, und wenn dieser geschrieben wäre, würde nicht nur der Philosoph vor uns stehen, ‚dessen Sinn immer auf die Idee des Seins gerichtet ist, während die Augen der Menge das Licht des Göttlichen nicht vertragen' (Soph. 254 A), sondern würde uns dieses Göttliche selbst gezeigt werden, das ein anderes Sein hat als der Begriff im Verstande des Menschen" (S. 564). Hier muß allerdings wie auch sonst abgelehnt werden, daß Platon in irgendeiner „Erleuchtung" hätte Befriedigung finden können. Aber insofern sie die Unerreichtheit des Hochziels des philosophischen Strebens, die mangelnde Erfüllung der Forderung höchster Gewißheit zum Ausdruck bringt, ist Wilamowitz' Auffassung eine Bestätigung unseres Ergebnisses.

Wenn nun aber Platon selbst in solcher Weise die Erkenntnis des Wesens des „Seins" zum Gipfelpunkt der ganzen Philosophie macht, so muß es von allergrößter Wichtigkeit, ja geradezu entscheidender Bedeutung für die Beurteilung seiner Philosophie

sein, festzustellen, was mit dieser Kritik des „Seins“ gesagt ist, worauf hin diese Untersuchungen zielen. Das zuerst betont zu haben, ist das Verdienst Cohens. Man hat diesem den Vorwurf gemacht, er sei der Urheber der Anschauungsweise, die über das stark betonte Sein, das von den Ideen ausgesagt wird, hinwegsieht, und die Ideen zu Gesetzen und Methoden verflüchtigt. Doch ist dieser Vorwurf unberechtigt. Cohen hat vor allem darauf hingewiesen, daß der Ausdruck des Seins, wie ihn Platon von den Ideen anwendet, sorgfältiger Untersuchung bedarf, und die Berechtigung dieser Forderung kann niemand leugnen, namentlich da ja Platon selbst, wie Cohen nachdrücklich betont, den Begriff des Seins als zweifelhaft empfunden und ihn der Untersuchung unterworfen hat. Auch Cohen weist vor allem auf den Sophist hin und betont, daß die hier geübte Kritik am „Sein“ auch auf das Sein angewandt werden muß, welches Platon von den Ideen behauptet. Cohen wehrt sehr energisch die Auffassung ab, die Ideen seien ein Geschöpf des Denkens. „Unbedenklich ist dieser Sinn der üblichen Meinung anzuerkennen: daß jedes im reinen Denken Erkannte, als solches, für Platon echtes Sein darstellte,“ daß dagegen die Idee, „anstatt Urbild zu sein, Geschöpf dieses selbigen Denkens“ wäre, „diese Phase des subjektiven Idealismus wird man bei Platon vergeblich suchen“ (S. 10). Somit muß das Sein der Idee und damit das, was man stets für den Hauptgegenstand der Platonischen Philosophie erklärt hat, von den aus dieser Kritik des Seins sich ergebenden Gesichtspunkten aus betrachtet werden. „Die Bedingtheit der Idee durch das Denken kann demnach zunächst nur darin bestehen, daß jenes höchste, wahrhafte Sein lediglich dem erkennbar werde, von dem gesagt ist: τῇ τοῦ ὄντος ἀεὶ διὰ λογισμῶν προσκείμενος ἰδέᾳ.“ Das hat der Philosoph selbst über die Erfassung der Ideen überhaupt ausgesprochen, das gilt nicht weniger von den Deutungsversuchen unserer Zeit.

So hat denn der Sinn des „Seins“ auch verschiedentlich den Gegenstand der Untersuchung gebildet, bei Cohen selbst, bei Hartmann, bei Natorp in seinem Vortrag. Auch hier ist es Cohens Verdienst, auf den entscheidenden Punkt hingewiesen zu haben, nämlich auf den Gebrauch dieses Begriffs bei Demokrit. Dieser „Materialist“ hat bekanntlich gelehrt, daß das „Nichts“ (μηδέν) nicht weniger als das „Ichts“ (δέν) „sei“, und er nennt dieses „Sein“ im Gegensatz zu dem nur beziehentlichen Sein der

empfindbaren Eigenschaften das „wirkliche Sein“ (Diels², frg. B 125, 156), während das „Sein“ von Wärme, Bitterkeit und so fort nur auf Brauch beruhe. Für uns ist außer dem Umstand, daß auch dem Nichts, dem Leeren, das „Sein“ zugesprochen wird, wichtig, daß dieser Ausdruck auch ohne weiteres von „Wärme“, „Farbe“, „Bitterkeit“ angewandt wird. Es zeigt sich darin, daß es ein dem griechischen Denken und Sprachgefühl ganz selbstverständlicher Brauch ist, von dem „Sein“ in dieser Hinsicht zu sprechen, und daß Demokrit im Gegenteil, anstatt solchen Gebrauch erst zu begründen, dagegen ankämpft und diesem „Sein“ eine nur beschränkte Gültigkeit zuweist. Darin zeigt sich eine Eigentümlichkeit des griechischen Denkens, ohne die die ganze Sophistik mit ihrer ständigen Denkschwierigkeit, daß jede Vorstellung als solche „ist“, unverständlich bleibt: Das griechische „Sein“ hat eine weit abstraktere Bedeutung, als es uns so ohne weiteres verständlich erscheint. Apelt zieht dazu eine Stelle aus der Schrift περὶ τέχνης heran (zu Soph. 237 A, Anm. 45), die diesen dem griechischen Sprachgebrauch und Denken ganz natürlichen Sachverhalt treffend zum Ausdruck bringt: „Es scheint mir aber überhaupt keine Kunst zu geben, die nicht wirklich ist. Ist es ja doch ungereimt, etwas von dem Seienden für nichtseiend zu halten. Denn wie käme jemand dazu, etwas von dem Nichtseienden zu erschauen und zu verkünden als ein Seiendes? Denn wenn das Nichtseiende zu sehen ist wie das Seiende, so weiß ich nicht, wie man es für nichtseiend halten kann, was doch mit den Augen zu schauen ist und mit dem Geist zu erkennen als ein Seiendes. Aber es wird dem wohl nicht so sein. Sondern das Seiende wird immer geschaut und erkannt, das Nichtseiende aber wird weder geschaut noch erkannt.“ Es zeigt sich darin, daß das Sein für den Griechen nicht ein räumliches oder sinnliches Gegebensein bedeutet, sondern der unsinnlichen Bedeutung der Objektivität viel näher kommt, als uns das auf den ersten Blick möglich scheint. Vorzügliche Belehrung geben darüber die Ausführungen Natorps in seinem Vortrag S. 4—12. Er weist darauf hin, daß in diesem Gebrauch des „Seins“ solche Gegensätze wie Parmenides und Protagoras übereinstimmen, daß sie wohl im Streite sind, was ist, aber nicht darüber, was das „Sein“ für einen Sinn hat. Mit dem „Sein“ ist für den Griechen viel mehr als für uns einfach die Objektivität ausgedrückt; so kommt es, daß das „Sein“ jeder Vorstellung und jedes Gedachten als

eines solchen dem Griechen so einleuchtend war, daß ihm das Sein im abstraktesten Sinne lediglich den Sinn der Objektivität hat und ohne jedes Bedenken ganz natürlich auf gänzlich Unsinnliches angewandt wird. Weil jedoch diese Auffassung, die uns wie die schwierigste Abstraktion erscheint, nicht eine bewußte Abstraktion ist, sondern im Begriffe des „Seins" durchs Sprachgefühl natürlich gegeben ist, geht dieser Begriff andererseits so leicht über in die Vorstellung räumlicher Verhältnisse, wofür die Lehre des Parmenides (fr. 8, 43 ff.) das bekannteste Beispiel ist. Sieht man auf seine Lehre, daß nur „das Eine ist," so erscheint sie als Inbegriff der Abstraktion im Gegensatz zu dem festen, konkreten Materialismus Demokrits. Cohen aber erklärt die Eleaten für „Materialisten gegenüber Demokrit", denn „das verharrende Sein des Parmenides, wie es der Kugel verglichen ward, drückte in der Tat nur die sinnliche Wirklichkeit aus" (Ideenlehre, S. 2 bis 3). Der Tatbestand ist vielmehr der, daß hier weder Materialismus noch Abstraktion vorliegt, sondern das „Sein" lediglich die Objektivität des „Einen" bedeutet, der wir in abstraktem Sinne auch zustimmen könnten; da diese Objektivität des Abstrakten aber nicht bewußte Abstraktion aus dem sinnlich Gegebenen, aus der Räumlichkeit, bedeutet, sondern mit dem Begriffe des „Seins" schon in dieser Form gegeben ist, so fließt das Sein viel leichter mit dem räumlichen Schema zusammen, nach dem das Denken bei der Vorstellung des Seins verfährt, eine Tatsache, die Platon in seinem Parmenides anschaulich vor Augen gerückt hat. „Von keinem anderen als diesem in aller Aussprache eines Gedachten unmittelbar liegenden, von jedem darin verstandenen Sein ist bei Parmenides die Rede. Er setzt es ohne weiteres voraus als in jedem Ausspruch eines Gedachten enthalten, nicht auf Grund irgendeiner neuen, weit hergeholten, kühn philosophischen Deutung, sondern als faktisch von jedem, der Gedanken ausdrückt und Gedankenausdruck versteht, selbstverständlich darin mitverstanden" (Natorp, Vortr. S. 5). In solchem Sinne wendet Protagoras und wendet Demokrit bei seinem ἐτεῇ ὄν den Begriff des Seins an und auch bei Platon muß man von diesem Standpunkt ausgehen, „wie es auch von dem stehenden Gebrauch der griechischen Sprache aus nicht nur naheliegt, sondern fast sich von selbst aufdrängt" (Nat. S. 10/11).

Maier spricht (S. 559) von den Angriffen der Kyniker und Megariker auf die Möglichkeit einer Wissenschaft überhaupt.

„Diese logische Skepsis ging vom Sein im Urteil aus; sie nahm die verschiedensten Arten dieses Seins, so besonders das identifizierende (Silber ist Silber), das akzidentiell-kopulative (Silber ist weiß) und das existenziale (Silber ist = existiert) als gleichbedeutend und suchten von hier aus den Urteilsakt, indem sie ihn in unlösbare Schwierigkeit verwickelte, ad absurdum zu führen." Als gleichbedeutend nimmt das Sein in diesem verschiedenen Sinne auch Platon, nur freilich in ganz anderer Absicht: um den einheitlichen Sinn zu finden, der in all diesen Anwendungen des „Seins" liegen muß. Es tritt hier dasselbe Verfahren ein, wie wir es oben beim Begriff der ψυχή und bei dem des ἀγαθόν feststellten. Hier schien Platon die Bedeutungen des sittlich Guten und des Förderlichen zu verwechseln, in Wahrheit kommt aber in diesem verblüffenden Gebrauch ganz etwas anderes zum Ausdruck: Platon erkennt eine verschiedene Bedeutung des Begriffes nicht an; wenn eine solche sich zeigt, so ist eben das eigentliche Wesen des Begriffes noch nicht erfaßt. „Gut" ist „Gut". Wenn wir das Sittliche „gut" nennen und „gut" förderlich und wertvoll bedeutet, so muß eben am Sittlichen ein Wert sein, der über jeden anderen Wert hinausragt. Genau so ist beim „Sein" ein einheitlicher Sinn des „Seins" in all den verschiedenen Bedeutungen notwendig; wer das Wesen, die Idee des Seins erkannt hat, für den werden die verschiedenen Bedeutungen verschiedene Anwendungen. Daß diese Aufgabe noch heute ihren guten Sinn hat, gesteht Maier, wie ihm Natorp (Vortr. S. 36) sehr treffend nachweist, selbst zu. Wie nun die Fragen, die sich mit dem Begriffe des „Guten" verbanden, dadurch entwickelt wurden, daß der Begriff als sich unbedingt selbst gleich gesetzt wurde, wie beispielsweise daraus, daß man nur den Zweck wollen kann, im Gorgias abgeleitet wird, daß man nur sittliches Wollen überhaupt ein Wollen nennen darf, so entwickelt entsprechend der Sophist den Begriff des „Seins", wobei nur verblüffend wirkt, daß ohne weitere Ausführungen mit dem εἶναι einmal die „Realität", einmal das „Wesen" und dann wieder einfach das „Sein" ausgedrückt ist. Die Materialisten müssen zugeben, daß auch der Seele Realität zukommt, und daß das Wesen des „Seins" in der Fähigkeit, zu wirken und zu leiden, besteht, und ihnen gegenüber besteht die Bestimmung: Sein ist nichts anderes als Wirklichkeit, d. h. die Fähigkeit, zu wirken (247 E). Den Ideenfreunden gegenüber, die das „wahre Sein" auf das Sein der Begriffe beschränkt

haben, tritt dagegen die οὐσία plötzlich in dem Sinne des „Wesens" auf. Dieses deutsche Wort ist lehrreich für die hier vorwaltenden Verhältnisse. Einerseits bezeichnet es das belebte Einzelwesen. „Das Individuum ist die Einheit der Naturform, als der Lebensform, zu welcher die Organe den Organismus vollenden. In der deutschen Sprache wird dafür der Ausdruck des Seins ein anderer: dieser isolierte Einheits-Gegenstand heißt Wesen" (Cohen, Log. d. r. Erk. S. 301/302). Nun ist aber das Verbum „Wesen" mit dem „Sein" ursprünglich identisch, und ferner hat gerade das Wort „Wesen" auch die ganz abstrakte Bedeutung, das Eigenste an einer Sache oder einem Begriff zu bezeichnen. Es entspricht also genau dem griechischen „οὐσία". Für Platon sind das nun nicht „verschiedene Bedeutungen" des Wortes, sondern die scheinbar verschiedenen Bedeutungen sind nur verschiedene Anwendungen der einheitlichen Anschauung, ἰδέα, die hier zugrunde liegen muß und die gerade durch solche Verschiedenheit, wenn man dem Einheitlichen darin nachspürt, zutage gebracht werden kann. „Wesen" ist „Wesen", und wenn sich notwendig mit einem „Wesen", das „in vollem Sinne ist", die Belebtheit und Beseeltheit verknüpft, so kann das Sein der Begriffe, die unbedingten Stillstand bedeuten (τὸ ἠρεμοῦν), nicht das „Wesen" ausmachen. Stillstand und Bewegung kommen also einem Wesen in vollem Sinne zu, bis sich ergibt, daß es ja auch ein „Wesen der Bewegung" und ein „Wesen des Stillstandes" gibt und sich somit zeigt, daß nichts erreicht ist.

Liegt nun eine solche einheitliche Anschauung diesen Bezeichnungen als „Wesen" zugrunde? Und worin besteht diese Einheit, die Platon als Gegenstand der höchsten philosophischen Erkenntnis hinstellt, und der er nachringt, ohne sie doch zu erreichen? Was ist das „Wesen", das wir von einem Begriff und von etwas Lebendigem aussagen? Das Wesentliche dieses Begriffes ist die Objektivität oder die Allgemeingültigkeit. Daß das Verbum „sein" überhaupt diesen Sinn hat, spricht Kant an wichtigster Stelle, in der transzendentalen Deduktion der reinen Verstandesbegriffe aus (r. V. S. 141): Ein Urteil ist „nichts anderes ... als die Art, gegebene Erkenntnisse zur objektiven Einheit der Apperzeption zu bringen. Darauf zielt das Verhältniswörtchen ist in denselben, um die objektive Einheit gegebener Vorstellungen von der subjektiven zu unterscheiden."

Das gilt auch für empirische Urteile, auch hier bezeichnet das Wörtchen „ist" die notwendige Einheit der Vorstellungen, denn diese „gehören vermöge der notwendigen Einheit der Apperzeption in der Synthesis der Anschauungen zu einander." Also auch bei empirischen Urteilen bezeichnet das Wort „ist" die Allgemeingültigkeit, die das Wesen der Realität eines Verhältnisses von Vorstellungen ausmacht, die an sich nicht notwendig verbunden sind, aber doch in diesem Falle als notwendig und objektiv miteinander verbunden bezeichnet werden: „Dadurch allein wird aus diesem Verhältnisse ein Urteil, d. i. ein Verhältnis, das objektiv gültig ist und sich von dem Verhältnisse eben derselben Vorstellungen, worin bloß subjektive Gültigkeit wäre, z. B. nach den Gesetzen der Assoziation, hinreichend unterscheidet." Um notwendige Allgemeingültigkeit, d. h. um Objektivität, handelt es sich nun auch, wenn wir vom Wesen eines Begriffes und Platon vom Sein der Idee spricht. Dem ewigen Fluß des Heraklitismus gegenüber, der jede Aussage zu nichte macht, dadurch, daß er auch das Bestehen der Begriffe in den Strudel des Werdens hineinzieht, hilft Platon sich, indem er das Sein dieser Begriffe und jedes Begriffes aufs stärkste betont. Er spricht das bei der ersten förmlichen Einführung der Ideenlehre selbst aus (Krat. 440 B). Aber das ist nur ein Notbehelf, eine verneinende Beschränkung des Gebietes des Wissens. Nur weil sonst alles Wissen und alle Erkenntnis überhaupt aufhört, wird das Sein der Begriffe behauptet, und deshalb bleibt dies Sein zwar völlig unerläutert, wird aber darum nicht wieder fest aufrechterhalten. Treffend führt das Shorey aus (S. 28—29): ‚Only by affirming a noumenon could he escape Heracliteanism as the ultimate account of being and cognition. . . . Except in purely mythical passages, Plato does not attempt to describe the ideas any more than Kant describes the Ding-an-sich or Spencer the „Unknowable". He does not tell us *what* they are, but *that* they are.' So ist die Aufstellung der Ideen ein Ergebnis der Forderung der Gewißheit im verneinenden Sinne. Sie ist das einzige Mittel, um der notwendigen völligen Ungewißheit zu entgehen und wird in diesem Sinne stets festgehalten. Dazu kommt nun aber die Forderung der Gewißheit im bejahenden Sinne, eines höchsten, einheitlichen Wissens, das ein Wissen über alles Besondere erst möglich macht, ohne welches alle Forschung sonst lediglich ein Traum ist, und diese zweite Form der Forderung

führt zur Frage nach dem Sinn und der Bedeutung der Objektivität. Plato hatte den Begriffen ein „Wesen" zugesprochen — mit voller Berechtigung; auch wir sprechen davon, was zum „Wesen" eines Begriffes gehört. Er hatte sie damit zu Ideen gemacht, denn dieser einheitliche notwendige Sinn des Begriffes konnte niemals voll erfaßt werden. Nun wird das Ziel und die notwendige Aufgabe aller Philosophie, die Voraussetzung aller wirklichen Gewißheit, darein gelegt, zu zeigen, was ist „Wesen", ein Begriff, der auf den Bestand der Begriffe ebenso angewandt wird wie auf alles tatsächliche Dasein in der Welt. Gelöst wird auch diese Aufgabe wieder nur im verneinenden Sinne. Nur daß körperliches Sein und das Sein der Begriffe oder des Einen den Inbegriff des „Wesens" oder „Seins" nicht erschöpft, wird mit Sicherheit nachgewiesen; im übrigen ist auch hier wieder das Ergebnis ein Verzicht auf Erreichung des höchsten Zieles. Cohen spricht bei Platon von der „Antezipation der Tendenz der transzendentalen Methode, wenngleich nur dieser Tendenz, zum Behuf der Feststellung der objektiven Realität" (Id. S. 15). Diese Tendenz liegt aber weniger vor in der ‚κοινωνία τῶν γενῶν' als in der Frage: Was ist das „Sein"? Diese Frage ließ sich allerdings nur lösen durch die transzendentale Fragestellung. Das Wesentliche ist, daß Platon sie als die höchste Frage stellt und zugleich betont, daß sie nicht gelöst ist, daß also die Idee einer solchen höchsten Einheit der Philosophie da ist, und daß auch die Frage ausgesprochen ist, die auf sie führt, zugleich aber das Bewußtsein, daß sie nicht erreicht ist. Das Bild ist hier somit genau dasselbe wie bei der Idee des Guten im Staate: Reinster Rationalismus — im Sophist mit seinen Untersuchungen über das Wesen des Seins wird kein Mensch auf den Gedanken an eine Erleuchtung oder Offenbarung kommen! — und trotzdem das Ziel unerreicht. Das höchste Ziel der Philosophie bleibt Idee, ist nicht begrifflich bestimmt, ist aber als Idee gegeben.

Wie dem Eingeständnis im Staate, daß das Gute trotz aller Bemühungen nicht erkannt sei, die ethischen Gespräche als tatsächliche Veranschaulichung vorausgehen, da sie es überall ausführen und aussprechen, daß diese Idee nicht erreicht wird, so gehen dem Geständnis, daß der höchste Begriff der Philosophie, der Begriff des Seins, nicht erreicht ist und Idee bleibt, ebenfalls

Gespräche voraus, die dies veranschaulichen und zum Ausdruck bringen: das Vorspiel der ungelösten Schwierigkeit im Sophisten bilden Theätet und Parmenides. Beide enden in der Ungelöstheit. Der Parmenides spricht dies selbst aus: seine Ausführungen wollen als Denkgymnastik gewertet sein (135 c—136 c: εἰ μέλλεις τελέως γυμνασάμενος κυρίως διόψεσθαι τὸ ἀληθές). Und auch beim Theätet ist es nicht zweifelhaft, daß er in dieser Hinsicht genau den ethischen Gesprächen entspricht. Ist er es doch, der den Grundsatz des Nichtwissens bei Sokrates und die Ergebnislosigkeit auf die Spitze treibt und am bewußtesten darstellt. Beide Gespräche zeigen, daß Klarheit über das Wesen des Seins, daß Gewißheit über diesen obersten Begriff Voraussetzung jedes Wissens überhaupt ist, und sie zeigen dies dadurch, daß jeder Versuch, ohne dies höchste Wissen über Wissen und Sein etwas auszusprechen, in Widerspruch endet.

Theätet.

Nach der gewöhnlichen Auffassung, die im Staate eine abgeschlossene Wissenschaftslehre sieht, erscheint der Theätet als ein unerträglicher Widerspruch. Der Staat hat nach dieser Ansicht das Wesen des Wissens und der Erziehung dazu ausführlich entwickelt — der Theätet leugnet alles Wissen in jedem einzelnen Versuch, es zu bestimmen. Behält man dagegen die unzweideutige Erklärung des Staates im Auge, daß trotz aller Bemühung das notwendige Wissen nicht erreicht und daß die höchste Einheit der Erkenntnis nicht gegeben werden könne, sondern nur Idee sei, so ist der Theätet die notwendige verneinende Ergänzung zum Staate und bringt in solch verneinender Form die Entwicklung vom Phädon zum Staate zum Ausdruck. Hatten diese Gespräche stufenweise das Gebiet verengert, in welchem Wissen und Gewißheit möglich war, so erweitert der Theätet stufenweise das Gebiet, in welchem Gewißheit *nicht* möglich ist, bringt alle die Erkenntnisarten zur Entwicklung, die *nicht* ein Wissen darstellen, und wenn der Staat von dem höchsten Wissen, ohne welches alles sonstige Erkennen nur ein Träumen ist, gestanden hatte, daß er sie nicht bieten könne, so entspricht es dem nur, daß der Theätet erklärt: eine Erkenntnis, von der wir sagen können, sie sei „Wissen", haben wir nicht. Immer eindringlicher und mächtiger hatte sich vom Phädon zum Staate die Forderung der Gewißheit entwickelt: Nichts konnte ihr ge-

nügen; alles Sinnliche wies sie ab im Phädon und flüchtete in die begriffliche Forschung, aus der einzelnen abstrakten Wissenschaft, aus Mathematik und Zahlenlehre erhob sich die weitere Forderung einer höchsten, unbedingt gewissen Erkenntnis, die alle Fragen von Grund aus lösen sollte und Gewißheit, „Ruhe von dem Weg" gab. Das war das Gegebene der Idee, daß ein solches Wissen sein mußte, und daß man zum Ausdruck bringen konnte, was es leisten mußte. Aber es war auch nur Idee, Aufgabe; weder in der sinnlichen noch in der abstrakten Erkenntnis ist ein Wissen gegeben, und auch die höchste Idee des Guten kann der Theätet als ein Wissen nicht nennen, denn sie war ja doch eben Idee geblieben. So steht der Theätet als notwendiges Zwischenglied zwischen Staat und Sophist; er legt den Finger auf das, was im Staate unerfüllt und fraglich geblieben war, und weist damit die Notwendigkeit des neuen Versuches im Sophist nach. Somit stellen diese Gespräche den Höhepunkt des Platonischen Denkens dar, bedeuten ein Verharren in der höchsten Fragestellung und sind viel mehr als nur ein zur Verteidigung verfaßter Nachtrag zu Menon, Phädon und Staat, die nach Wilamowitz' Auffassung auf die höchsten Fragen „die Antwort längst gegeben" haben (S. 517/518).

Es liegt mithin nicht der geringste Grund vor, dem Eingeständnis Platons von der vollen Ergebnislosigkeit dieses Gesprächs seine Bedeutung zu nehmen oder gar es umzudeuten, sondern es ist dies aus dem Aufbau der Platonischen Philosophie durchaus verständlich. Im genauen Gegensatz dazu steht die Auffassung Natorps, der den Theätet, wie auch Hartmann (S. 314), vor dem Staate ansetzt und in einem bestimmten kurzen Abschnitt (184 B—187 A) die sachliche Aufstellung der Platonischen Erkenntnislehre sieht. Dieser Abschnitt ist nach Natorp „das Centrum der ganzen Darlegung" und enthüllt „das tiefste Fundament der Platonischen Logik", und zwar durch eine „ganz direkte und positive Ausführung über die Funktion des Begriffs" (Ideenlehre S. 108). In Übereinstimmung damit spricht er in seinem Vortrag von dem „kurzen Abschnitt (184—187), der den Abschluß der großen Auseinandersetzung mit dem Subjektivismus des Protagoras und die eigentliche radikalste Grundlegung der Ideenlehre überhaupt bildet" (S. 14). Der spätere Teil des Dialogs ist nach Natorp dann nur dazu da, „den Dogmatismus der richtigen Vorstellung" zu widerlegen, wobei nach seiner Meinung

der Ausdruck δόξα in einer anderen dogmatischen Bedeutung auftritt. „Die positive Untersuchung ist mit dem Nachtrag zum ersten Teil“ (d. h. mit S. 184—187) „abgeschlossen; was folgt, beansprucht nur die Bedeutung der Gegenprobe, deren Ergebnis, wer richtig gerechnet hat, voraus weiß“ (S. 113).

Nun soll keineswegs die Wichtigkeit des genannten Teiles für Platons Erkenntnislehre unterschätzt werden. Ob jedoch dies zu einer solchen schroffen Gegensetzung gegen den übrigen Teil des Gesprächs berechtigt, ob überhaupt man dieser Ausführung einen solchen „positiven“ Wert im Gegensatz zu allem übrigen zumessen kann, ist die Frage. Es wird in diesem Abschnitte noch einmal der Satz: die sinnliche Wahrnehmung sei das Wissen, scharf ausgesprochen (184 B) und dadurch widerlegt, daß die Sinne nur das Mittel sind, durch die unser Erkenntnisvermögen, bezeichnet als „irgendeine bestimmte Wesenheit (μίαν τινὰ ἰδέαν), ob man sie nun Seele oder sonstwie nennen muß“, die Wirklichkeit erkennt. Nicht durch die Sinne, sondern durch begriffliches Denken (συλλογισμῷ 186 D), vermag die Seele das zu erkennen, worauf es bei der Erkenntnis der Wahrheit vor allem ankommt: Sein und Nichtsein, Gleichheit und Ungleichheit, Übereinstimmung, Verschiedenheit, Einheit, alle Zahl, das Gute und Schlechte, das Wesen der Empfindungen, ihre Gegensätzlichkeit und das Wesen der Gegensätzlichkeit. Man beachte, wie genau damit die Abscheidung des Phädon wiederholt ist: der Sinnlichkeit, den Wahrnehmungen durch den Körper ist das begriffliche Denken als Ganzes entgegengestellt: „Die Fähigkeit zu dem einen haben Tiere und Menschen sogleich nach der Geburt durch Natur, nämlich alle die Wahrnehmungen zu empfinden, welche durch den Körper auf die Seele sich erstrecken. Die begrifflichen Untersuchungen aber darüber in Hinsicht auf Wesen und Wert bekommt man nur mühsam und mit der Zeit durch viel Bemühung und Erziehung, wenn man sie überhaupt bekommt“ (186 C). Genau dem Phädon entsprechend wird aber betont, daß nicht etwa mit der begrifflichen Erkenntnis nun das Wissen gegeben sei, sondern das nur in diesem Gebiete das Wissen liege: „Nicht also in den Empfindungen ist Wissen, sondern in der begrifflichen Überlegung darüber“ (186 D), man soll „es überhaupt nicht in der Empfindung suchen, sondern in jenem irgendwie zu bezeichnenden Zustand, den die Seele hat, wenn sie selbst für sich selbst über das Seiende nachsinnt“ (187 A).

Es wird also keineswegs gesagt, daß das begriffliche Denken die Wahrheit wäre, sondern nur, daß es allein in dem Gebiete des Denkens möglich wäre, Wahrheit zu erlangen, während dies im Gebiete der Sinnlichkeit unmöglich sei. 186 A: „Wozu also rechnest du das Sein von den beiden Gebieten? (ποτέρων οὖν τίθῃς τὴν οὐσίαν) . . . Zu dem, wonach die Seele für sich selbst trachtet." Daß dies Ergebnis rein verneinend ist, daß nur festgestellt ist, wo und wie das Wissen nicht möglich sei, wird übrigens von Platon ausdrücklich gesagt. Zusammenfassend heißt es 186 E: „Nicht also kann je, o Theätet, Wahrnehmung und Wissen dasselbe sein . . . es ist aufs deutlichste offenbar geworden, daß das Wissen etwas anderes ist als die Wahrnehmung." Folglich aber ergibt sich eine neue Aufgabe; die verneinende Abgrenzung war nicht der Zweck der Untersuchung, sondern die sachliche Bestimmung des Wissens. „Aber keineswegs deswegen begannen wir doch die Unterredung, um zu finden, was das Wissen nicht ist, sondern was es ist. Trotzdem sind wir wenigstens so weit gekommen, daß wir es überhaupt nicht mehr in der Wahrnehmung suchen, sondern in jenem irgendwie zu bezeichnenden Zustand, den die Seele hat, wenn sie selbst für sich selbst über das Seiende nachsinnt" (187 A, s. oben!). Klarer kann man es nicht aussprechen, daß man die Aufgabe nicht gelöst, sondern daß man sie nur enger abgesteckt hat. Es entspricht dem genau die Hypothesenlehre des Phädon, die auch nur von Grundlegung zu Grundlegung zurückwies, und so entspricht denn Natorps Irrtum an dieser Stelle ebenfalls genau dem im Phädon begangenen. Dort sah er in der Hypothesenlehre eine abschließende Welterklärung, hier hält er mit der Verweisung in das begriffliche Denken das Wissen für bestimmt. Das Entscheidende aber für das Verständnis Platons ist, daß die Frage damit nicht gelöst ist, sondern weitergeht. Durchaus nicht alle begriffliche Erkenntnis ist gewiß: Also ist zu fragen, welche? Somit tut gerade der Teil des Theätet von 184—187 A die Notwendigkeit des weiteren Teiles des Theätet für die Beantwortung der Hauptfrage dar und spricht sie zum Überfluß mit nicht mißverständlicher Deutlichkeit aus[1]). In diesem Sinne

[1]) Die Gewaltsamkeit der Natorpischen Ausdeutung, der den ganzen weiteren Teil für eine Gegenprobe für das 184—187 A gegebene Ergebnis des Gesprächs hält und behauptet, der Ausdruck δόξα sei jetzt in einem ganz anderen Sinne gebraucht, wird namentlich durch einen Punkt beleuchtet. Die Not-

soll alles Bisherige „ausgelöscht" sein: das bisherige Ergebnis war rein verneinend. Nichts ist gezeigt, als daß die Wahrnehmung nicht das Wissen ausmacht. Deshalb muß zu einer völlig neuen Bestimmung geschritten werden.

Somit bedeutet diese Ausführung von S. 184—187 A nur einen Bestandteil des ganzen Gesprächs; dieser enthält die verneinende Entwicklung der Platonischen Philosophie, und genau wie der Phädon zum Staat den Auftakt bildet, bedeutet diese ihm entsprechende Ausführung nur einen Abschnitt, wenn auch einen sehr wichtigen, in diesem ganzen Werke. Zu verstehen ist diese durchgreifende Verneinung, der all und jedes Wissen im einzelnen bestreitet, nur, wenn man ihn nach dem Gesichtspunkt des Staates betrachtet, der das Wissen im Sinne unbedingtester Gewißheit fordert, zugleich mit unbedingter Einheit und Allgemeingültigkeit dieses Wissens. Es war diese Einheit schon vorher im Staate gefordert, im sittlichen und zugleich theoretischen Sinne; die Forderung bleibt und wird im Sophist aufs neue ausgesprochen, dessen Standpunkt dem Theätet zugrunde liegt: Niemand hat ein Wissen über das Geschehen, über die Dinge oder die Begriffe, wenn er nicht das Wesen des „Seins" erkannt hat, dessen Erkenntnis zugleich auch das „Gute" erklären muß. Wie stark diese Idee hier vorschwebt, zeigt sich in der Bezeichnung des Zieles alles Denkens: „Begriffliche Überlegung in Hinsicht auf Wesen und Wert" (ἀναλογίσματα πρός τε οὐσίαν καὶ ὠφέλειαν 186 C), vor allem aber in der Einfügung des Abschnitts 172 D—177 C. In diese kurze Ausführung drängt sich mit zusammengezogener Wucht die Idee zusammen, die das bejahende Gegenstück zu der an der Wurzel greifenden Verneinung bildet, die der übrige Theätet enthält; das

wendigkeit, in der von Platon so fraglich belassenen Tätigkeit der Seele für sich selbst „die allgemeine Funktion der 'synthetischen Einheit'" zu sehen, ergibt sich nach Natorp (S. 110) „besonders nach der scharfen Erklärung (S. 189 f)", womit auf die Stelle verwiesen wird, die die bekannte Erläuterung des Urteils als Selbstgespräch gibt. Diese scharfe Erklärung aber steht gar nicht in diesem Teile, der nach Natorp die Erkenntnistheorie Platons begründet, sondern sie steht später, in dem Teil, wo die δόξα einen ganz anderen Sinn haben soll, wo alle Ergebnisse des ersten Teils „einfach nicht vorhanden" sind; sie steht drei volle Seiten nach der Erklärung Platons, daß alles ausgelöscht sein soll, eine Erklärung, die nach Natorp „buchstäblich zu nehmen" ist und aus der er das Recht ableitet, diesen ganzen späteren Teil als urdogmatisch abzutun und mit 187 A das Wesentliche der Platonischen Erkenntnislehre für gegeben, die Hauptfrage für gelöst zu erachten. Vgl. übrigens zu dieser Stelle u. Anm. S. 130.

leidenschaftliche Feuer, mit dem das λόγον διδόναι gefordert wird über das Wesen des Menschen (174 B), der Gerechtigkeit und der Ungerechtigkeit, Glück und Unseligkeit (175 C), die Forschung ausgedehnt wird auf „das ganze Wesen in seiner Vollständigkeit von jedem einzelnen, was ist, im ganzen Umfange" (174 A), führt die ganze Stimmung und den Schwung des Staates in einem kurzen Ausblick vor Augen. Im Hinblick auf diese höchste Forderung und Idee wird alles andere, was man sonst wohl für ein Wissen hatte halten können, hinter dem geforderten Maßstab zurückbleiben.

Auch bei Kant haben wir die Forderung einer solchen höchsten Einheit alles Wissens festgestellt, deren Notwendigkeit nicht minder stark betont wird. An der Stelle, wo von der „Einheit des ganzen reinen Vernunftvermögens, des theoretischen sowohl als des praktischen" und seiner Ableitung aus einem Prinzip gesprochen wird (pr. V. S. 161/163), wird dies als das „unvermeidliche Bedürfnis der menschlichen Vernunft" bezeichnet, aber die Erfüllung dieses unvermeidlichen Bedürfnisses spielt bei Kant und bei Platon eine grundverschiedene Rolle. Bei Kant erscheint es neben seinen sachlichen und untersuchenden Darlegungen wie eine schöne, noch höher zu steckende Aufgabe gelegentlich, bei Platon wird es mit verzehrender Leidenschaft zum Leitgedanken der ganzen Philosophie, und es erscheint daneben alles andere als Nebenwerk und minderwertige Aufgabe. Kant kam von der Mathematik und Naturwissenschaft her. Die Humesche Skepsis hatte er durchgemacht und damit die Notwendigkeit der Deduktion anerkannt, er hatte sie durchgeführt und kam nun mit diesem ausgebildeten Verfahren an die Sittenlehre, um auch hier die apriorischen Grundsätze aufzufinden und zu entwickeln. Die Deduktion der Sittlichkeit wird nicht geboten und noch weniger die Idee der obersten Einheit der theoretischen und praktischen Vernunft erfüllt. Im höchsten Sinne der Philosophie, als der „Wissenschaft von der Beziehung aller Erkenntnis auf die wesentlichen Zwecke der menschlichen Vernunft", sich einen Philosophen zu nennen, wäre nach Kant „sehr ruhmredig" (r. V. S. 867/868) und ebenso „sich anzumaßen, dem Urbilde, das nur in der Idee liegt, gleichgekommen zu sein". Ganz anders als dieser Gelehrtenstandpunkt, der trotz der Aufstellung des erhabenen Zieles diesem gegenüber verhältnismäßig kühl bleibt, ist das Verhalten des Griechen, der von der Sitten- und Staatslehre das „unvermeidliche Bedürfnis" mit „dämonischer" Glut, bald

schmerzhaft: „wilder als den Biß der Schlange", bald hinreißend: wie in „Raserei und Trunkenheit" empfand (Sympos. 218 A). Wie die Forderung der Gewißheit in der Sittenlehre im Hippias bis zur Verleugnung aller Sittlichkeit zu gehen scheint, so äußert sich diese selbe Forderung im Theoretischen in einer vollständigen Verneinung alles dessen, was als Wissen sonst gegolten hatte und einst sogar von Platon selbst — vor dem Phädon! — hochgehalten war (vgl. Men. 98 A mit Theät. 208 B f.) Aber nicht nur das, sondern das Unbefriedigende und Ungelöste an seiner eigenen Lehre, das freilich schon immer mit bemerkt war, wird jetzt mit schneidender Schärfe herausgearbeitet.

Man kann das Verfahren Platons hierbei mit dem in der Sittenlehre vergleichen. Durch die Folgerichtigkeit, mit der die entgegenstehenden Richtungen des Subjektivismus und des Dogmatismus bekämpft werden, kommt es scheinbar zu einem Widerspruche Platons mit sich selbst. Denn seine ganze Beweisführung ist Verneinung; so scheint es, daß er die Sätze des Protagoras, die er im ersten Teile widerlegt hatte, nachher selbst bestätigt. Wenn er im zweiten Teile (188 f.) den Satz zugrunde legt, daß, wer etwas sieht oder meint, etwas Seiendes meint, und alle Versuche, um diese Schwierigkeit herumzukommen, scheitern läßt (200 D), was ist das wesentlich anderes als der Satz des Protagoras: „Was einem jeden, Einzelmenschen oder Staat, scheint, das ist ihm auch" (168 B). Wie er im Hippias die Wertung nach der geistigen Fähigkeit, die man als Subjektivismus in der Sittlichkeit bezeichnen könnte, jeder sittlich dogmatischen entgegenstellt und zu Sätzen kommt, die scheinbar das behaupten, was er im Gorgias aufs schärfste widerlegt, so werden hier auch die Gegensätze des Subjektivismus und des Dogmatismus gegeneinander mit aller Schärfe ausgespielt und durchgeführt. Die Folge ist Ergebnislosigkeit: denn die Lösung, das eine unbedingte Wissen bleibt Forderung und Idee, blickt als solche freilich häufig genug durch. Gleich im Anfang zeigt sich, daß Platon dem Dogmatismus der Materialisten gegenüber (155 E) den Subjektivismus des Protagoras für durchaus berechtigt hält, und er wird von Sokrates mit solcher Eindringlichkeit vertreten, daß Theätet nicht daraus klug wird, ob er seine eigene oder eine fremde Meinung vertritt (157 C). Als der Grund, der den Protagoras widerlegt, wird schließlich die Tatsache genannt, daß ein Satz seine Richtigkeit beweisen muß dadurch, daß er sich in der Zukunft bewährt, und

daß Protagoras auch die Verneinung seiner Lehre als Wahrheit anerkennen muß (179 A B). Man kann nicht sagen, daß damit die Frage irgendwie gelöst wäre. Der folgerichtige Subjektivist würde einfach sagen, daß jetzt für mich das Zukünftige, das ich erwarte, und das mit meiner Meinung übereinstimmt, wahr ist, und warum sollte ich nicht auch die Wahrheit des ganzen Subjektivismus für subjektiv halten? Es wird also gar nicht die Grundrichtung dieser Denkart widerlegt, sondern nur der dogmatische Subjektivismus, die Lehre und Auffassung, welche diesen Standpunkt als einen befriedigenden und nicht fragwürdigen erklärt. Dem wird die Forderung der Objektivität entgegengestellt, nach innen und nach außen: nach innen wird die Allgemeingültigkeit der Vorstellung in Hinsicht auf alle möglichen anderen Vorstellungen durch die Kategorie der Kausalität zum Ausdruck gebracht: es muß etwas in ihr sein, das sich im Zusammenhang mit allen nur möglichen, auch späteren Vorstellungen bewährt. Nach außen äußert sich die Allgemeingültigkeit darin, daß ich wenigstens von der Grundvorstellung der Lehre, eben dem Subjektivismus, allgemeine Anerkennung verlangen muß. Demgegenüber zeigt sich später, daß jeder Versuch, die richtige Meinung von der falschen zu unterscheiden und so eine objektive Erkenntnis, ein Wissen, gegenüber der Meinung, die auch falsch sein kann, zu begründen, fehlschlägt: es wird also eine unbegrenzte Tendenz zum Subjektivismus vertreten. Zunächst geschieht das, wie gesagt, in der Aufstellung der Behauptung, alles, was man sieht und meint, sei ein Seiendes (188 f.), dann darin, daß die Versuche, dies zu widerlegen, scheitern. Da diese Widerlegungsversuche mit dem Verfahren der Hypothesis, also mit Platons eigenster Methode, im wesentlichen übereinstimmen, so kennzeichnen sie in ihrem Scheitern, daß dies Verfahren vor dem Subjektivismus die Waffen strecken muß, — wenn es nicht der Voraussetzung einer unbedingten Gewißheit gerecht wird, wenn die Forderung einer solchen nicht erfüllt ist. Nach Shorey veranschaulicht der Theätet die Unmöglichkeit, wahre Erkenntnis und Irrtum zu bestimmen, und stellt fest, daß das immer nur hinauskommt auf das Unternehmen, Grade von Erkenntnis aufzustellen: „We can only describe and classify different stages of cognition“ (S. 66). Darauf kommt allerdings Platons hypothetisches Verfahren hinaus. Der Sinn des Wachstafelgleichnisses beruht nach Platon in der

„Fehlbeziehung denkender Erkenntnis auf die Wahrnehmung“ (διανοίας πρὸς αἴσθησιν παραλλαγή 196 C). Das ist eine dogmatische Auffassung dessen, was Platon einst unter seiner Flucht aus der Sinnlichkeit in die begrifflichen Untersuchungen geschildert hatte: Eine begrifflich verarbeitete Erkenntnis, eine „Wirklichkeit“ wird als gewiß erkannt zugrunde gelegt, als Gewißheit der einzelnen sinnlichen Wahrnehmung gegenüber. Diese Gewißheit, dies a priori, kommt ihr auch in der Tat zu und hat seine volle Berechtigung, wie es Platon durch die begeisterte Zustimmung (193 D, 194 D und 195 B zweimal ὑπερφυῶς!) des Theätet zum Ausdruck bringt. Aber sie ist nur eine verhältnismäßige, denn auch auf dem Gebiet des abstrakten Denkens sind Fehler, falsche Meinungen, möglich (196 A). Das war auch im Phädon schon dadurch gesagt worden, daß jedesmal der λόγος als der stärkste „erscheint“, ferner dadurch, daß dort nur immer auf ein „Hinreichendes“ hingewiesen wurde und von einem unbedingt gewissen Ausgangspunkt nicht die Rede war (ἀνυπόθετον erst im Staat!), und so stand im Grunde genommen der Phädon auf dem skeptischen Standpunkt des Theätet. Nun wird für die abstrakte Erkenntnis dasselbe Verfahren angewandt. Es wird eine Gewißheit vorausgesetzt, die unbedingt bestehen bleibt, obwohl man über das Einzelne irrt; dies neue Zurückgehen wird durch das Taubenschlaggleichnis erläutert, aber das Ergebnis ist, daß dieser Rückgang unendlich ist. „Wollt ihr mir etwa wiederum sagen, daß wieder von Wissen und Unwissenheiten von neuem es ein Wissen gibt, das der Besitzer in irgendwelchen anderen lächerlichen Taubenschlägen oder Wachsausprägungen einhegt und „weiß“, solange er es besitzt, auch wenn er sie nicht in der Seele zur Hand hat? Und so werdet ihr euch genötigt sehen, tausendmal im Kreislauf auf denselben Punkt zu stoßen, ohne irgendwie weiterzukommen“ (200 B C). Noch klarer, weil sachlich ausgedrückt, wird die Tatsache dieses Rückganges übrigens in dem Schlußteil des Theätet, in der Aufstellung, „wahre Meinung mit begrifflicher Bestimmung sei das Wissen (τὴν ... μετὰ λόγου ἀληθῆ δόξαν ἐπιστήμην εἶναι), die unbegriffliche aber stehe außerhalb des Wissens. Wovon es keine begriffliche Bestimmung gebe, das sei nicht wißbar, ... wovon es sie aber gebe, sei wißbar“ (201 C D). Es wird ausgeführt, von den Gegenständen der Erkenntnis an sich, den Elementen, gebe es keine Begriffe, sondern nur von ihren Zusammenhängen, den Silben. Doch sobald diese

Silben als etwas wirklich Wesentliches und nicht nur als die Anhäufung der στοιχεῖα aufgefaßt werden, werden sie in demselben Sinne wieder zum einheitlichen, unteilbaren Erkenntnisgegenstand und somit ebenfalls begrifflich unerfaßbar. Es wird damit dieses hypothetische Zurückgehen von der anderen Seite, von der Seite des Objekts, beleuchtet und auch hier wieder die Aufstellung der Beziehung als eines sicher Gewußten als jedesmal dogmatisch zurückgewiesen. Dasselbe ergibt sich in Hinsicht auf die Begriffsbestimmung des Wissens als die διὰ στοιχείου διέξοδος (208 A B), das Durchgehen auf Grund einer Kenntnis der Urbestandteile. Auch hier stellt sich heraus, daß diese Kenntnis eine Meinung sein kann. So beschränkt sich schließlich die Möglichkeit auf die Auffassung, daß man ein unterscheidendes Merkmal angeben kann: „Wer zu der richtigen Meinung über irgend etwas von dem Seienden den Unterschied vom übrigen hinzunimmt, der wird davon ein Wissender geworden sein, wovon er vorher nur ein Meiner (δοξαστής) gewesen war" (208 E). Doch kann es eben auch von diesem Unterschied eine Meinung geben, ja, jede wahre Meinung setzt die Kenntnis eines solchen Merkzeichens voraus (209 D E).

Der Leitgedanke all dieser Ausführungen ist, daß jede Vorstellung, mag sie auch die eines gesetzlichen Zusammenhanges oder einer noch so abstrakten Beziehung sein, eine Meinung bleibt, wenn sie nicht eine weiter zurückliegende begriffliche Begründung erhält. Für diese aber gilt stets wieder genau dasselbe, so daß der Begriff des Wissens stets ein Verhältnisbegriff bleibt, so daß die letzte Bestimmung, die das Scheitern aller Bemühungen zum Ausdruck bringt, tatsächlich den wahren Sachverhalt gibt: „Gefragt: was ist Wissen? wird er antworten: wahre Meinung mit einem Wissen um den Unterschied" (210 A). Mit schneidender Schärfe bringt der Dialog zum Ausdruck, daß es in dem Gegebenem als solchem kein Merkmal der Objektivität gibt.

Wer die Idee des Guten nicht erfaßt hat und begriffen hat, so daß er gerüstet ist, gegen alle Einwände davon Rechenschaft zu geben, wer nicht die höchste Einheit alles Wertes und alles Seins erfaßt hat, der träumt und schlummert bis zum Tode! So hatte der Staat gelehrt. Daß alle Erkenntnis in ihrer erfahrungsmäßig gegebenen Form keinen Unterschied zum Traume aufweist, spricht der Theätet wirklich aus. Man kann kein „Merkzeichen angeben, wenn jetzt so im Augenblicke einer fragte, ob

wir schlafen und alles, was wir durchdenken, träumen, oder ob wir wach sind und im Wachen miteinander uns bereden" (158 B). Das würde als Beispiel freilich nicht viel besagen, wenn es nicht im Zusammenhange mit der Frage nach dem Kennzeichen der Objektivität aufgeworfen würde, mit der Ausführung, daß alle Gewißheit, die wir für gegeben erachten, nicht wirkliche Gewißheit ist. Jede Vorstellung an sich ist wahr! Wo dieser Subjektivismus auftritt, wie bei Protagoras, mit dem Anspruch, ein befriedigendes System zu sein, wird er freilich abgewiesen. Wo aber, wie das im Leben stets geschieht, die Falschheit einer Meinung bewiesen und erkennbar sein soll durch Beziehung auf eine „Wirklichkeit" oder irgendeine gegebene Gewißheit, da wird bewiesen, daß auch diese nichts ist als solche gegebene Vorstellung, und daß ihr Sein in derselben Weise Täuschung sein kann, wenn nicht eine weitere Begründung erfolgt. „Der Zusammenhang nach allgemeinen Gesetzen sich einander notwendig bestimmender Erscheinungen, den man Natur nennt", ist nach Kant „das Merkmal empirischer Wahrheit, welches Erfahrung vom Traum unterscheidet" (r. V. S. 479). Wie aber kann ich an der einzelnen Vorstellung dieses Merkmal empirischer Wahrheit feststellen? Der notwendige, d. h. unbedingt allgemeingültige Zusammenhang ist nie gegeben, sondern stets nur Idee, nur ein Gesichtspunkt, unter dem wir die Menge unserer Vorstellungen betrachten und ihnen zum Teil Objektivität zusprechen, zum Teil absprechen. Diese Idee des Zusammenhanges alles Geschehens ist völlig inhaltlos, solange nicht von einer Vorstellung, die als wirklich gesetzt wird, ausgegangen wird. Sie ist wahr, und unter diesem Gesichtspunkt, nach dem Zusammenhang mit ihr, wird nun falsch und wahr beurteilt. Das geschieht im Traum und im Wachen, das Setzen der wahren Vorstellung, des Gesichtspunktes für alle Wirklichkeit, erfolgt fortwährend und ständig neu. Insofern gibt es kein Merkmal an irgendeiner Vorstellung, daß sie nicht objektiv, nicht „seiend" ist. Verwechsle ich einen fremden Menschen mit einer mir bekannten Person, so *sehe* ich eine Zeitlang alle möglichen Ähnlichkeiten mit dieser; weil ich alle Eigenschaften unter dem Gesichtspunkt dieses Zusammenhanges sehe, der für objektiv gesetzt ist, verwerfe ich alle Vorstellungen, die mit diesem Zusammenhange nicht übereinstimmen. Selbst die Überlegung und der Zweifel ist nichts als ein abwechselndes Hingeben an die beiden ver-

schiedenen Möglichkeiten, und solange die eine Setzung vorwaltet, ist sie auch objektiv, d. h. sie gestaltet die ganze Erfahrung nach ihren Voraussetzungen um, da sie ja selbst Vorbedingung für die „Wirklichkeit" aller anderen Vorstellungen ist. Die scheinbar alltägliche Erfahrung, daß man zwischen zwei Möglichkeiten dadurch entscheidet, daß man sich erst der einen, dann der anderen vorurteilslos hingibt, ist genau genommen eine Selbsttäuschung in demselben Sinne, wie das „Bewußtsein der Willensfreiheit". Denn wenn man selbst ohne Vorurteil an die Prüfung geht, so gestaltet doch jede der Möglichkeiten, wenn man sich ihr wirklich objektiv und also mit völligem Vergessen jeder anderen Möglichkeit hingibt, die ganze Erfahrung nach ihren Voraussetzungen so um, daß man alle möglichen Bestätigungen vorfinden muß. Einen Widerspruch gegen eine objektive Vorstellung kann ich nicht finden, insofern ich nicht diesen Widerspruch als wirklich und mithin die Vorstellung als nichtwirklich setze. Der letzte Beweisgrund der Wirklichkeit einer Vorstellung ruht auf solche Weise stets nur in ihrer Anwendbarkeit und Fruchtbarkeit für die Erkenntnis eines allgemeinen Zusammenhanges. Das gilt auch, wenn ich, um Bestätigung für die Objektivität einer Vorstellung zu verschaffen, von einer anderen Vorstellung ausgehe, um dann, wenn der Zusammenhang wirklich da ist, von ihr aus auf die fragliche Vorstellung zu stoßen. Auch das besteht lediglich darin, daß ich mich der einen Vorstellung hingebe und dann in der Verbindung der Vorstellungen und deren Anwendbarkeit erprobe. Somit ist jede Vorstellung in sich geschlossen und mit dem ganzen Zusammenhang der Erscheinungen, mit der Wirklichkeit übereinstimmend. Ich kann, genau genommen, niemals etwas „für etwas anderes halten" und mir dessen bewußt werden, sondern ich kann nur eine Vorstellung mit dem gesamten aus ihr folgenden Zusammenhang, ein ganzes Wirklichkeitsbild, verwerfen. Dasselbe aber gilt auch für die Erkenntnis der Objektivität der Begriffe. Auch hier setze ich mit einem Begriff seinen notwendigen Zusammenhang mit dem System aller Begriffe, vielmehr ich mache eine Allgemeinvorstellung durch die Setzung des Zusammenhanges erst zum Begriff, und zwar zunächst, indem ich sein kontradiktorisches Gegenteil setze als mit ihm unmöglich vereinbar. Es ist also im gleichen Sinne die Verwechslung zweier Begriffe miteinander unmöglich; ich setze

jeden Begriff mit seinem geschlossenen konträren und kontradiktorischen Zusammenhang, und nur unter dem Gesichtspunkt dieses Begriffs gestalte ich in dem betreffenden Falle diesen ganzen Zusammenhang aus; dasselbe geschieht ein andermal mit einem anderen Begriff, nie aber kann dieser Zusammenhang aller Begriffe Erfahrung werden, an die wir die einzelnen begrifflichen Beziehungen halten, um so ihre Objektivität festzustellen. Jeder Begriff trägt als solcher seine Objektivität in sich, d. h. er erzeugt den notwendigen, aus seinen Bestimmungen fließenden Zusammenhang aller Begriffe: „Denke nach ..., ob du dich jemals zu überzeugen versuchtest, daß tatsächlich das eine ein anderes ist, oder ob es nicht vielmehr genau umgekehrt steht, daß du nämlich nicht einmal im Traume es jemals dir hast einfallen lassen, zu dir zu sagen, daß ganz und gar das Ungerade gerade ist oder etwas anderes der Art ... Glaubst du, daß irgendein anderer, ob gesund oder verrückt, es fertig bringt, im Ernst zu sich zu sagen und sich davon zu überzeugen, daß notwendigerweise das Rind ein Pferd sei oder die zwei eins? ... Wenn also es urteilen ist, daß man bei sich selbst redet, wird keiner, der beides sagt, urteilt und beides mit der Seele berührt, sagen und urteilen, daß das eine ein anderes sei (ὡς τὸ ἕτερον ἕτερόν ἐστιν)“ (190 B C). Da somit jedes Urteil in sich selbst geschlossen ist und seine Bestätigung nur in sich und seiner Anwendbarkeit hat, da es nicht möglich ist, „das eine als ein anderes und nicht als jenes im Denken zu setzen“ (189 D), so ist es durchaus verständlich, wenn Platon das Ergebnis dieses Hin und Her, dieser „schnelleren oder langsameren Anläufe“ (εἴτε βραδύτερον εἴτε καὶ ὀξύτερον ἐπαίξασα), wenn er das Urteil als „Meinung“ (δόξα) bezeichnet (190 A). Es liegt darin, daß mit dem Urteil das Wissen nicht gegeben ist. Diese Stelle ist eine genaue Erläuterung zu dem, was im Phädon damit gesagt war, daß man den begrifflichen Zusammenhang (λόγος) wähle, der einem „als der stärkste erscheine“ [1]). Die inner-

[1]) Natorp setzt vor die umschreibende Inhaltsangabe der berühmten Erklärung des Urteils (S. 110) den Satz: „Daß man ein andres als andres und als nicht dasselbe in Gedanken (διάνοια) setzt, das nennt man Denken (διανοεῖσθαι).“ Nun erfolgt aber die ganze Darlegung zur Widerlegung dieser kurz vorher (189 D) als Theätets Meinung aufgestellten Möglichkeit, etwas als ein anderes zu setzen, und als Ergebnis der ganzen Beweisführung wird hingestellt, daß kein Mensch je urteilen kann, „daß das eine ein anderes sei“ (190 C). Dieser von Natorp vorausgesetzte Satz verkehrt den Sinn völlig in das Gegenteil! (Zur Behandlung dieser Stelle vgl. oben Anm. zu S. 122.) Wenn Natorp deut-

liche Geschlossenheit und der notwendige Zusammenhang mit allem übrigen kommt jedem Urteil als solchem zu. Deshalb ist ψευδὴς δόξα auch im Sinne des falschen Urteils von diesem Gesichtspunkte aus ein Unding. „Also weder indem man beides noch indem man das andere urteilend vorstellt (δοξάζοντι), ist es möglich, ein anderes zu urteilen (ἀλλοδοξεῖν). Wenn man also als Bestimmung aufstellt, falsche Meinung sei das ‚anders urteilen', sagt man nichts" (190 D E). Nach der Grundsätzlichkeit dieser Skepsis, die jedes Urteil überhaupt einfach als Urteil genommen betrifft, muß man berechnen, in welchem Maße mit dem geforderten unbedingten Wissen und mit der Idee einer begrifflichen Bestimmung', aus der alle Gewißheit über Wert und Wesen fließen soll, der Grund aller Objektivität gefordert ist.

Kant hat das „ich denke", die Einheit der Apperzeption, bezeichnet als den „höchste⟨n⟩ Punkt, an dem man allen Verstandesgebrauch, selbst die ganze Logik, und, nach ihr, die Transzendentalphilosophie heften muß", und sagt: „Dieses Vermögen ist der Verstand selbst" (r. V. S. 134). Zieht man dazu die Erklärung in der Kr. d. pr. V., daß es „das unvermeidliche Bedürfnis der menschlichen Vernunft" ist, „es bis zur Einsicht der Einheit des ganzen reinen Vernunftvermögens (des theoretischen sowohl als praktischen) bringen und alles aus einem Prinzip ableiten zu können" (S. 161—163), so ist die Forderung dieser höchsten Einheit zur Erkenntnis von „Wert und Wesen" auch bei Kant ausdrücklich vorgebracht, und wenn diese ein unvermeidliches Vernunftbedürfnis ist, so folgt daraus eigentlich auch dieselbe Verneinung jedes gegebenen Wissens, weil einem jeden die zum wirklichen Wissen erforderliche Gewißheit fehlt. Aber bei Kant finden wir nirgends eine solche Skepsis, obwohl er sie gelegentlich als Hypothese für verwendbar erklärt, „daß dieses Leben nichts als eine bloße Erscheinung . . . und die ganze Sinnenwelt ein bloßes Bild sei, welches unserer jetzigen Erkenntnisart vorschwebt und, wie ein Traum, an sich keine objektive Realität habe" (r. V. S. 808). Kant war von den apriorischen Gesetzen ausgegangen; er hatte die von Hume bezweifelte Kausalität aus der Einheit der Apperzeption deduziert. Auf diesem greifbaren Erfolg stand er fest und zeichnete von

lich gemacht hätte, daß dies seine Deutung ist, so möchte das hingehen. Aber aus der Art, wie dieser Satz angeführt ist, muß jeder, der den Sachverhalt nicht nachprüft, zu der irrigen Meinung kommen, er steht so bei Platon.

hier aus nur die Umrisse einer noch höheren, unbedingten Einheit als Ausgangspunkt aller Philosophie, aller Vernunfterkenntnis überhaupt, während Platon in vollem Ernste auf das Ergreifen dieser Einheit ausgeht und unter anderem für die Ernsthaftigkeit dieser Forderung Zeugnis ablegt durch die Folgerichtigkeit, mit der er im Theätet jedes „Wissen" vernichtet und sich nur dadurch, daß er in einem besonderen Abschnitt (172 D—177 C) das gegenständliche Ziel der Philosophie aufstellt, von einem vollkommenen Skeptiker unterscheidet, ganz entsprechend dem Verfahren, wie er in den ergebnislosen Jugendgesprächen seine eigentliche Meinung in einer kurzen Bemerkung anbringt.

Parmenides.

Hartmann hat in seinem Werke die „Methode des Nichtseins" zur Grundlage seiner ganzen Darstellung gemacht und die ganze Platonische Philosophie unter dem Gesichtspunkt des μὴ ὄν betrachtet. Aus unseren bisherigen Betrachtungen ergibt sich notwendig, daß dieser Gesichtspunkt für die Platonische Philosophie glücklich und fruchtbar sich zeigen muß. Ganz abgesehen davon, daß Platon in der Sittenlehre und im Theoretischen mit Vorliebe die Schwächen einer Denkrichtung durch starke Betonung der gegenteiligen zu bekämpfen pflegt, wie wir im Theätet noch eben am Beispiel der subjektivistischen und dogmatischen sahen, ist auch das, was Platon wirklich zu geben hat, weil es nicht erreicht wird und Idee bleibt, immer in Form der Verneinung gegeben: in der Sittenlehre das unbedingt Gute und das Wissen um dies, das sich nur in der Verneinung jedes bedingten Wertes äußert, im Theoretischen die Idee des Seins, die nur dadurch bestimmt ist, daß sie nicht das einseitige Sein der Materialisten oder der Eleaten und Idealisten, sondern etwas darüber Hinausliegendes sein muß. Insofern muß dies Verfahren allerdings diesen Mittelpunkt der Platonischen Philosophie überall herausarbeiten und muß die wesentlichen Zusammenhänge aufweisen. Dieser Punkt von Platons Philosophie ist es, in dem wir Platon mit Kant übereinstimmen sahen, und es ist daher sehr bezeichnend, daß auch Hartmann aus ihm die Wesensverwandtschaft Platons mit Kant ableitet. Bei diesen beiden Philosophen allein findet er die Antizipation, die „überall über den Stand seiner zeitgenössischen Wissenschaft hinausgreift". „Woher er die Treffsicher-

heit solcher Vorausblicke in die Geschichte der Probleme nehmen konnte, müßte unbegreiflich erscheinen, wenn es sich nicht aus dem zentralen Charakter seines systematischen Tiefblicks erklärte" (S. 268).

Man kann daher Hartmann vollkommen zustimmen, wenn er von Platon sagt: „Er suchte die Einheit des Seienden und suchte sie systematisch, über dem Werdenden und Gewordenen — auch über der gewordenen Wissenschaft —, er suchte sie zugleich im Seienden und Seinsollenden" (S. 268). Aber nicht mehr kann man ihm folgen, wenn er dies Nichtsein als das Ziel und als die Erfüllung seiner Philosophie erklärt, wenn er behauptet, daß Platon in dieser Methode des Nichtseins selbst die erwünschte Lösung gesehen habe und dementsprechend in dem nicht mehr ontologischen, sondern logischen Teile des Sophisten den Höhepunkt und den Schlüssel zum ganzen Platon sieht. Hartmann sagt von der „Einheit des Seienden": Platon „fand ... sie in der Einheitsnatur der Vernunft als ἐπέκεινα τῆς οὐσίας". Das ist unrichtig: er fand sie nicht, sondern er suchte sie nur ἐπέκεινα τῆς οὐσίας. Die Lösung fehlt bei Platon. Er ist, wie Natorp dies in seinem Vortrag (S. 10) ausdrückt, „Zetetiker". Wenn Hartmann von dem höchsten Prinzip Platons sagt: „Es ist kein Dasein, das ihm entspricht, sondern gerade ein Nichtdasein, so ist es selbst kein ‚seiendes Sein' mehr, sondern wäre viel eher ein seiendes Nichtsein zu nennen gewesen. Plato sagt dafür ‚jenseits des Seins', — das ist das seiende Nichtsein im Sinne der höchsten Hinaufgründung," und wenn er später ausführt, daß in dieser Methode des Nichtseins für Platon eben die Lösung und Befriedigung enthalten gewesen wäre, so widerspricht das den klarsten Zeugnissen Platons selbst, wie wir sie im Staat und im Sophist ausgesprochen fanden. Daß er selbst die „Methode des Nichtseins" in der fruchtbarsten Weise anwendet, daß die Idee des Guten und des Seins „das Beispiel κατ'-ἐξοχήν für die Methode des μὴ ὄν" (S. 268) ist, soll gar nicht bestritten werden, aber falsch ist die Meinung, daß damit für Platon die Sache befriedigend gelöst war. Es ist die Tatsache übersehen, daß er die oberste ἐπιστήμη als ein tatsächlich zu Gebendes verlangt, also über die Verfahrungsweise des Nichtseins unbedingt hinaus will. Nach Hartmanns Auffassung müßte dann das Gleichnis von dem Taubenschlag, der immer wieder und tausendmal einen weiteren Taubenschlag nötig macht, müßte die Endbestimmung des Theätet,

Wissen sei wahre Meinung mit Wissen des begrifflichen Unterschiedes, müßte beides geradezu als Lösung der Schwierigkeit angesehen werden. Für Platon ist es aber eine ungelöste Frage.

Am deutlichsten wird das Unzureichende der Auffassung Hartmanns klar an der Lehre, die Platon selbst vom Objektiven gibt: im Theätet und Parmenides. Nach der Auffassung Hartmanns bildet die Lehre von dem notwendigen Zusammenhang, dem gegliederten Bau aller Begriffe, wie sie namentlich im zweiten Teil des Sophist (250 Ef.) entwickelt ist, die Lösung der Kernfrage der Platonischen Philosophie. In dem Umstand, daß jedes Sein ein Nichtsein erzeugt, daß in diesem Sinne auch der Begriff über sich selbst hinaus zur Realität gelange, sei die Lösung der Schwierigkeiten der Platonischen Ideenlehre zu finden: „Teilhabe ist, wie der Sophist zeigte, zunächst Teilhabe der Grundbegriffe aneinander. Aber indem sie so teilhaben aneinander, bilden sie neue und neue Begriffe; diese setzen die Teilhabe unter sich fort und führen so tatsächlich abwärts bis ins Konkrete“ (S. 363). „Der systematische Begriffszusammenhang, der die synthetische Natur des Denkens ausmacht, stellt sich somit als das Kontinuum einer ungeheuren Übergangsverkettung dar. Diese Kontinuität, der synthetische Urgrund des Denkens, ist jene Einheit der Synthesis, in der nach Kant die Bedingungen der Erkenntnis wirklich zusammenfallen mit den Bedingungen der Gegenstände der Erkenntnis. Gegenstand und Erkenntnis sind hier noch in ununterschiedener Identität. Daher läßt das synthetische Denken in der Tat nicht nur das Hinausgehen über den Einzelbegriff, sondern auch über den Begriff als solchen zustande kommen — nämlich das Hinausgehen zum Sein. Es ist die ursprüngliche Identität von Denken und Sein, die in dieser Rückführung auch ihre Gründung in der Methode des Nichtseins finden muß“ (S. 159). Nun sahen wir schon im Theätet, daß den Urbestandteilen die begriffliche Erkenntnis abgesprochen wurde: „Das erste, gewissermaßen die Urbestandteile, aus denen wir und das übrige bestehen, nimmt begriffliche Bestimmung nicht an (λόγον οὐκ ἔχει). Denn man darf jedes nur, es selbst für sich selbst, nennen, aber kann davon nichts anderes aussagen, weder daß es ist, noch daß es nicht ist. Denn dann würde ihm schon Sein oder Nichtsein zugesprochen, man dürfe aber nichts heranbringen, wenn man nur jenes selbst sagen will. Daher darf man weder das „selbst“ noch das „jenes“ noch das „jedes“

noch das „allein" noch das „dieses" heranbringen, und auch vieles andere der Art nicht. Denn diese Bestimmungen werden im Umlauf an alles gebracht (περιτρέχοντα πᾶσι προσφέρεσθαι) und sind doch verschieden von dem, zu dem sie gefügt werden; es müßte dies aber, wenn anders dies selbst ausgesprochen werden könnte und seine eigene begriffliche Bestimmung hätte, ohne all das andere ausgesprochen werden" (201 E—202 A). Unter diese Bestimmung werden aber dann später auch die „Silben" gebracht, d. h. die Zusammensetzungen aus den Urbestandteilen, und zwar deshalb, weil sie eine einheitliche, unteilbare und deshalb durch begriffliche Bestimmung nicht erfaßbare Idee seien. Die Idee ist also der Grund dafür, daß sie für begriffliche Bestimmung nicht erreichbar sind und in dieser Hinsicht genau so stehen wie die Urbestandteile. Die Silbe, so heißt es, ist nicht die Summe der Urbestandteile, sondern „eine bestimmte Gattung, aus jenen entstanden, die selbst eine einheitliche Wesensart (ἰδέα) von sich selbst hat und von den Urbestandteilen verschieden ist" (203 E). Diese Silbe darf dann keine Teile haben und ist „eine gewisse unteilbare Wesenheit" (μία τις ἰδέα ἀμέριστος) (205 C), und deshalb, weil sie zu den πρῶτα gehört, die, jedes für sich, unzusammengesetzt sind, kann es auch von der Idee als solcher keine begriffliche Erkenntnis geben. „Man kann weder das ‚Sein' an es richtig heranbringen und darüber aussagen, noch das ‚dies', weil sie als etwas anderes und Fremdes ausgesprochen werden, und diese Ursache macht es begrifflich nicht erfaßbar und unerkennbar" (ἄλογόν τε καὶ ἄγνωστον) (205 C). Stenzel stellt zu dieser Stelle fest, daß die Bestimmungen, die hier die Unerkennbarkeit der Silbe ausmachen, genau diejenigen sind, die in früheren Dialogen, in Phädon und Symposion die Idee kennzeichnen: „Neben ἀμέριστον steht also das wohlbekannte μονοειδές, der Ehrentitel der früheren Idee (Phädon 78 D, 80 B: μονοειδεῖ καὶ ἀδιαλύτῳ; 83 E, Symposion 211 A, E), und zwar ausdrücklich als Grund ihrer Unerkennbarkeit" (S. 44). Schon nach dieser Ausführung wird klar, daß die Idee das Objektive an sich bezeichnet an den Beziehungen: das eigentlich Wesentliche, Objektive an den Beziehungen fällt immer wieder außerhalb der Begrifflichkeit. Am meisten aber wird die Auffassung Hartmanns widerlegt durch das Gespräch, der das unlösbare Verhältnis zwischen Idee und Begrifflichkeit zur Behandlung stellt: im Parmenides.

Dieser Dialog bietet allerdings alles, was man an „Methode

des Nichtseins" nur irgend verlangen kann. Aus dem Sein des „Einen" wird „das Kontinuum einer ungeheuren Übergangsverkettung" abgeleitet. In der zweiten Setzung (142 B ff.) wird aus der Setzung: „das eine ist" das Sein des „Seins", des „anderen", der „zwei" und aller Zahl abgeleitet; das „Eine" selbst hat unendlich viele Teile, Anfang, Mitte, Ende und also Gestalt usf., es ist in der Zeit, ist älter, jünger usf., es muß von ihm Wissen, Wahrnehmung, Meinung und Benennung geben. Diese Folgerungen werden nicht nur für das „Eine", sondern auch für sein Gegenteil gezogen, das „Andere" (157 B f.), sie gelten für beide nicht nur, wenn das Eine ist, sondern auch wenn es nicht ist (160 B—163 B und 164 B—165 E), und nicht nur alle einzelnen Begriffe gelten davon, sondern auch ihr Gegenteil. Nicht nur die begriffliche Übergangsverkettung ist also da, sondern auch die Auffassung, „daß das Kontinuum der Begriffsgemeinschaft in seiner Vollendung identisch ist mit dem Kontinuum, das sich im Daseinsproblem eröffnet", die Hartmann später aus dem Philebus gewinnen will (S. 383), ist hier unbekümmert von vornherein in Anwendung gekommen, das Hinausgehen „nicht nur . . . über den Einzelbegriff, sondern auch über den Begriff als solchen . . . nämlich das Hinausgehen zum Dasein" (S. 159) geschieht hier als etwas vollständig Selbstverständliches. Wir machten oben den Versuch, das griechische εἶναι in seiner Anwendung auf Begriffe so zu verstehen, daß in diesem Ausdruck der Sinn der reinen, hinter der besonderen Anwendung der Kopula und des Daseins liegenden Objektivitätsbedeutung vorliegt, daß aber, weil diese nicht durch bewußte Abstraktion gewonnen ist, sie leicht mit der sinnbildlich-schematischen, räumlichen Auffassung zusammenfließt. Aus dieser Auffassung erklärten wir es uns, wenn der Eleatismus, der Gipfel von Abstraktion, geradezu auch ins Materialistische schillert, wenn andererseits der „materialistische" Demokrit das „Sein" des „Nichtseienden" für das wahrhafte Sein erklärt. Für diese Anwendung des εἶναι liegt hier im Parmenides ein mustergültiges Beispiel vor. Ohne jede Spur von Befangenheit ist mit dem Sein überhaupt die Existenz in Raum und Zeit gesetzt. Aus dem Sein des Begriffs ergibt sich der ganze Zusammenhang, das System der Begriffe, und in diesem ist zugleich das Dasein gegeben. Es ist hier also dieses Verfahren ausführlich entwickelt, von dem wir fragen, ob es Platons Lehre ausmacht. Natorp sagt denn

auch schlechthin, daß mit ihr „Platos Erfahrungstheorie“ (S. 235) gegeben sei. Es soll nun nicht auf die Schwierigkeiten näher eingegangen werden, die auch dann dieser Meinung erwachsen würden, wenn Platon diese Lehre einfach entwickelt hätte und von Parmenides hätte vortragen lassen. Auch diese wären nicht gering[1]), denn Platon stellt offenbar die Sache so dar, daß auch dieses Verfahren für sich zum Unsinn führt, insofern als es auch innerhalb des einen Gedankenganges jedesmal zu widersprechenden Ergebnissen kommt. Das Entscheidende aber ist, daß dieses ganze Verfahren nur als eine Seite der Setzung gegeben ist, und das ihr eine kontradiktorisch entgegengesetzte gegenübersteht,

[1]) Platon läßt die „bezügliche Setzung“, die nach Natorp seine Erfahrungstheorie darstellt, in die stärksten Widersprüche auslaufen: es werden die kontradiktorischen Bestimmungen für das „Eine“ und für das „Andere“ aus derselben Voraussetzung abgeleitet. So wird 146 D E der Beweis geführt, das „Eine“ und das „Andere“ müßten ein ἕτερον sein, weil sie entgegengesetzt sind. Dann aber heißt es, weil das ἕτερον und das ταὐτόν unvereinbar sind, könne das ἕτερον niemals in irgend etwas sein, also weder im ἕν noch im ἕτερον. Nach Natorp soll hier „gerade von den kontradiktorischen Bestimmungen .... gezeigt werden, daß sie sich verknüpfen. Dann muß hinzugedacht sein, daß sie in verschiedener Hinsicht zu verstehen sind. In mehreren Fällen wird dies nun auch ausdrücklich gesagt. Es soll also der verständige Leser dies allgemein hinzudenken ...“ (S. 245). Wenn man nun beispielsweise aus der eben erwähnten Ausführung lernen soll, daß ein Subjekt mit dem ἕτερον verknüpft und auch nicht verknüpft vorgestellt werden kann, in verschiedener Hinsicht nämlich, was soll dann der gleich ausschließende Beweis, daß man das ἕτερον von überhaupt nichts aussagen kann? Da nimmt denn Natorp die Ausflucht, das sei der Widersinn, in dem sich Platon größte Freiheit genommen habe, um der Herausforderung des jungen Sokrates zu begegnen. Wenn aber diese Art dienen soll, „den Leser auf die Probe zu stellen“, so verträgt sich das nicht mit dem Zweck, eine Erfahrungslehre zu begründen, namentlich da Richtiges und Falsches in buntem Wechsel aufeinander folgt. „Versteht man ... als Subjekt ‚das Eine‘ selbst, so bleibt das Resultat widersinnig,“ gesteht Natorp. Wie soll man aber etwas anderes verstehen, wo vom ersten bis zum letzten Buchstaben das Eine als Subjekt genannt wird? „Es soll auch widersinnig bleiben, aber das muß man eben abziehen, um den positiven, bleibend festzuhaltenden Ertrag dieser Deduktion herauszuschälen.“ Man soll also das in der ganzen Ableitung als solches genannte Subjekt nicht als dies Subjekt verstehen, soll zu den einfach nebeneinandergestellten kontradiktorischen Bestimmungen hinzudeuten, daß sie in verschiedener Hinsicht zu verstehen sind, und da auch dann noch „manche Verwicklungen“ (S. 245) bleiben, „Neckerei“ (S. 249) und dialektische Gymnastik, die in „übermütige Purzelbäume“ ausartet, soll man dies abziehen, um Platons Erfahrungstheorie zu gewinnen. Ist das nicht vom „verständigsten“ Leser etwas zu viel verlangt?

ohne daß auch nur ein Wort darüber zu finden ist, daß die eine mehr berechtigt wäre als die andere, ja daß dies der Begriffsentwicklung durch die Methode des Nichtseins entgegengesetzte Verfahren mit Platons Lehre von der Idee im Theätet und im großen Briefe sich deckt. Somit steht mindestens das fest, daß diesem begrifflichen Verfahren ein anderes gleichberechtigt ist. Um es kurz zum Ausdruck zu bringen: Der Auffassung des Einen als Begriff und im Begriffszusammenhang steht seine Auffassung als Idee in unversöhnlichem Gegensatze gegenüber. Die Idee bedeutet, wie im Theätet, auch hier das begrifflich nicht Faßbare.

Im Theätet hatten wir gesehen, daß der Idee als unteilbar und einheitlich die Verbindung mit allen Begriffen, mit dem der Übereinstimmung und Verschiedenheit, sogar das „Sein" abgesprochen worden war. So heißt es hier auch im Verlauf der ersten Setzung, die das „Eine" nach seiner besonderen Eigenart, also als unbedingt einheitlich betrachtet, es könne, insofern es das „Eine" ist, weder „dasselbe" noch das „andere", weder in Hinsicht auf sich noch auf irgend etwas anderes sein: „Dadurch, daß es das „Eine" ist, wird es nicht ein „anderes" sein. . . . . Aber auch nicht das „Selbe" wird es durch sich selbst sein. — Warum nicht? — Was das Wesen des „Einen" ist, das ist nicht auch das Wesen des „Selben". . . . Wenn also das „Eine" durch sich selbst das „Selbe" sein wird, wird es durch sich selbst nicht das „Eine" sein. Und so würde es als das „Eine" nicht das „Eine" sein. Aber dies ist ja unmöglich. Also ist es auch für das „Eine" unmöglich, von einem anderen ein „anderes" zu sein und das „Selbe" wie es selbst" (139 C E). Ebenso wird bewiesen, daß es weder an Ähnlichkeit noch Unähnlichkeit, an Gleichheit noch Ungleichheit (140 A—D) und schließlich auch am Sein keinen Teil haben kann, daß es daher von ihm weder begriffliche Auffassung, noch Wissen, noch Wahrnehmung, noch Meinung gibt (142 A). Wenn man etwa die Auffassung vertreten will, daß damit eben diese Setzung des „Einen" als unbedingt nur für sich bestehend und mit keinem anderen Begriffe vereinbar abgelehnt werde zugunsten der begrifflichen Setzung, wo sich alle Begriffe aus der Voraussetzung ergeben, so steht dem die Tatsache entgegen, daß später noch dreimal diese absolute Setzung wiederholt wird, für das „Andere", wenn das „Eine" ist, weil es am „Einen" und also auch an keiner Zahl, keiner Gleichheit usf.

teilhaben darf (Kap. XXIII, 159 B—160 B), und ebenso für das „Eine" und das „Andere", wenn das „Eine" nicht ist (Kap. XXV, 163 B – 164 B und Kap. XXVII, 165 E – 166 B), und daß, wie der Schluß des Dialogs ausdrücklich betont, ganz allgemein das Widerspruchsvollste sich ergeben hat: „Ob das ‚Eine' ist oder nicht ist, so ist doch es selbst und das ‚Andere' sowohl in Hinsicht auf sich selbst und aufeinander alles in jedem Sinne und ist es auch nicht und scheint es und scheint es auch nicht" (166 C).

Je mehr also bewiesen wird, daß die Setzung innerhalb des begrifflichen Zusammenhanges, aus der alle Beziehungen und Bestimmungen folgen, die „Methode des Nichtseins" und die Erzeugung des Daseins aus Denken und Begriff bedeutet (was einmal zugegeben sein mag, trotzdem auch ganz offenbar diese begriffliche Setzung in sich ad absurdum geführt wird) — desto mehr wird klar, daß Platon damit die Lösung der Erkenntnisfrage für nicht gegeben hält, denn er spricht dem genau entgegengesetzten Verfahren dieselbe Berechtigung zu. Ebensowenig wie an die stofflichen Urbestandteile kommen wir an das Objektive in den Begriffen je heran. Auch Kant spricht bei einfachen Elementarbegriffen davon, daß sie als „rein" ein Postulat sind und niemals in der Erfahrung getroffen werden, daß sie daher in diesem Sinne Vernunftbegriffe sind, was ja bekanntlich die Kantische Wiedergabe von „Idee" ist: „Dergleichen Vernunftbegriffe werden nicht aus der Natur geschöpft, vielmehr befragen wir die Natur nach diesen Ideen (!) und halten unsere Erkenntnis für mangelhaft, solange sie denselben nicht adäquat ist. Man gesteht: daß sich schwerlich reine Erde, reines Wasser, reine Luft etc. finde. Gleichwohl hat man die Begriffe davon doch nötig (die also, was die völlige Reinigkeit betrifft, nur in der Vernunft ihren Ursprung haben), um den Anteil, den jede dieser Naturursachen an der Erscheinung hat, gehörig zu bestimmen, und so bringt man alle Materien auf die Erden, ... Salze und brennliche Wesen ... endlich auf Wasser und Luft ..., um, nach der Idee eines Mechanismus, die chemischen Wirkungen der Materien untereinander zu erklären. Denn, wiewohl man sich nicht wirklich so ausdrückt, so ist doch ein solcher Einfluß der Vernunft auf die Einteilungen der Naturforscher sehr leicht zu entdecken" (r. V. S. 673—674). Damit ist ausgesprochen, daß jeder Begriff als solcher, wenn man ihn „rein" auffaßt, zur Idee und folglich begrifflich nicht erreichbar wird, wie es denn Kant

selbst ausspricht, wenn er in der Methodenlehre (Kr. d. r. V. S. 755—758) behauptet, daß man weder einen empirischen Begriff wie Gold noch einen apriorischen definieren kann: „Zweitens kann auch, genau zu reden, kein a priori gegebener Begriff definiert werden, z. B. Substanz, Ursache, Recht, Billigkeit etc. Denn ich kann niemals sicher sein: daß die deutliche Vorstellung eines (noch verworren) gegebenen Begriffs ausführlich entwickelt worden, als wenn ich weiß, daß dieselbe dem Gegenstande adäquat sei. Da der Begriff desselben aber, so wie er gegeben ist, viel dunkele Vorstellungen enthalten kann, die wir in der Zergliederung übergehen, ob wir sie zwar in der Anwendung jederzeit brauchen: so ist die Ausführlichkeit der Zergliederung meines Begriffs immer zweifelhaft und kann nur durch vielfältig zutreffende Beispiele vermutlich, niemals aber apodiktisch gewiß gemacht werden" (S. 756). Diese Objektivität des Begriffes an sich ist es, die Platon vorschwebt, wenn er die Beziehung in ihrer Einheitlichkeit, also als Idee, für den Begriff für unerreichbar erklärt (Parm. 204 A f.), und wenn er von dem „Einen" im Parmenides in diesem Sinne jede Möglichkeit der Erkenntnis leugnet. Der Inbegriff des „Einen" läßt sich eben begrifflich gar nicht ausdrücken, es lassen sich auch die einfachsten Beziehungen von diesem Inbegriff nicht aussagen.* Eins plus Eins ist Zwei, aber der Inbegriff der Zwei ist nicht der Inbegriff der Eins doppelt genommen. Nun ist aber das „Sein" jedes Begriffs an sich Platons Grundforderung, und nicht weniger ist Grundforderung das λόγον διδόναι darüber, also das begriffliche Erfassen. Somit veranschaulicht der Parmenides die Antinomie zwischen Platons Ideenlehre und dem eleatischen Standpunkt, der mit dem „Sein" im Sinne des begrifflichen Zusammenhanges und dem daraus, aus unklarer Gleichsetzung des räumlichen Schemas eines solchen Zusammenhanges mit dem Dasein, entspringenden Übergang in die Realität sich zufrieden gab. Freilich ist es ebensowenig die Absicht des Gesprächs, diesen Eleatismus durch die Ideenlehre zu widerlegen wie umgekehrt. Die Absicht ist, die Antinomie der beiderseitigen Standpunkte zu entwickeln. Die „Aporie", in die die Ideenlehre führt, wird in der Einleitung ebenso stark betont wie andererseits die Unentbehrlichkeit der Ideenlehre, und zwar werden bei der Entwicklung dieser Aporie gerade auch die Schwierigkeiten hervorgekehrt, welche sich aus der Unmöglichkeit einer Beziehung

des reinen Begriffs ergeben. „Du siehst also, ... wie groß die Schwierigkeit ist, wenn einer Begriffe als selbst an sich selbst seiend abgrenzt" (133 A), und die größte ist die, daß in jedem Beziehungsbegriffe wie „Sklave", „Herr" die Erstreckung auf etwas Gegebenes gar nicht möglich ist, sondern nur die Beziehung auf den entsprechenden abstrakten Begriff. Die Lösung dieser Schwierigkeiten ist eine weitere notwendige Aufgabe, die nach der Aufstellung der Ideenlehre noch zu folgen hat: „Sache eines sehr wohl befähigten Mannes ist es, erkennen zu können, daß von jedem eine gewisse Gattung ist und eine Wesenheit selbst an sich selbst. Doch noch mehr Bewunderung verdient, wer dies alles finden kann ⟨die Lösung der genannten Schwierigkeiten⟩ und, wenn er es gründlich durchgeprüft hat, einen anderen hinreichend lehren kann" (135 A B). Wenn man aber andererseits auf Grund der so sich ergebenden Schwierigkeiten „nicht zugeben will, daß es Gattungen (εἴδη) von dem Seienden gibt ....., und nicht von jedem Einzelnen eine gewisse Gattung abgrenzen will, dann wird man nicht wissen, worauf man sein Denken richten soll, und wenn man nicht zugibt, daß die Idee von jedem Seienden ständig dieselbe sei, so wird man die Möglichkeit begrifflicher Gesprächsführung ganz und gar zugrunde richten" (135 B C). Zu diesem Zwecke soll die folgende Ausführung eine „Übung" sein, d. h. sie soll die hier vorliegende Antinomie ausführlich entwickeln. Es ist somit ebenso falsch, eine Entscheidung für die eine Art der Aufstellungen in dem Gespräche finden zu wollen, als ihm den Wert für Platons Philosophie absprechen und es nur als Übungsbeispiel würdigen zu wollen. Deutlich zielt es auf die Kernfrage der Platonischen Philosophie im theoretischen Sinne ab: Was ist das Sein? Was ist der Sinn des Seins, der einerseits seine Anwendung hat, wenn man die Begriffe als unbedingte Einheit und unerreichbare „Idee" setzt, der aber andererseits ebenso in der Kopula und dem Sein als räumlich-zeitlichem Dasein vorliegt. Das geschieht nach der alten Verfahrungsweise dadurch, daß überall anstatt der einen Verwendung des Seinsbegriffs die andere eingesetzt wird, eine Verfahrungsweise, die natürlich hier, wo es sich um die Entwicklung der Antinomie handelt, noch mehr am Platze ist. Vergebens bemüht sich beispielsweise Natorp (S. 244), nachzuweisen, daß 141 E—142 A dem „Einen" nur das Sein als „zeitliches, konkretes Sein, im Hinblick auf mögliche Erfahrung" abgesprochen wird. Platons Ausdrucksweise läßt gar keinen

Zweifel, daß mit dem zeitlichen Sein eben jedes Sein dem „Einen" abgesprochen wird, genau, wie dann später mit dem Sein überhaupt das räumliche und zeitliche Sein ihm zugesprochen wird. Vom Einen heißt es, daß es „weder wurde, noch jemals war, noch jetzt geworden ist, noch wird, noch ist, noch später werden wird, noch erzeugt werden wird, noch sein wird. . . . Kann nun anders als auf die genannte Art irgend etwas des Seins teilhaftig werden? — Nein. — In keinerlei Weise also ist das Eine des Seins teilhaftig. — Offenbar nicht. — . . . Also auch nicht in dem Sinne, daß es das Eine ist. Denn dann wäre es schon seiend und hätte teil am Sein" (141 E). Diese Gleichsetzung der „Seins"-Bedeutungen beherrscht in bejahendem und verneinendem Sinne das ganze Gespräch. Wilamowitz spricht davon, „wie schwer es dem Platon geworden ist, die logische Kopula von der Bezeichnung der Existenz in dem ‚ist' eines Urteils zu unterscheiden". Man kann dieses „Unterscheiden" in zweifachem Sinne verstehen: nämlich erstens, daß man es nicht falsch anwendet und es also im Gebrauch unterscheidet —, das hätte Platon auch fertig gekriegt, genau so wie er die sittliche und die allgemeine Bedeutung von „gut" hätte unterscheiden können. Im Timäus unterscheidet er scharf zwischen dem zeitlichen, dem räumlichen Sein und dem Sein der Ideen. 37 E: „Alles dies sind Teile der Zeit, und das ‚war' und das ‚wird sein' sind gewordene Gattungen der Zeit, die wir unbemerkt fälschlich auf die ewige Wesenheit übertragen. Denn wir sagen ja, daß sie ‚war', ‚ist' und ‚sein wird', aber nach der wahren Darstellung kommt ihr nur das ‚ist' zu, das ‚war' und ‚wird sein' aber soll man nur von dem in der Zeit verlaufenden Werden aussagen," und 52 B wird dem räumlichen Sein, das wir in einer Traumbefangenheit für das einzig wirkliche Sein erklären, während es doch nur das Korrelat des Werdens ist, das Sein der Ideen entgegengesetzt. Daß Platon auch im Parmenides schon imstande war, diese Arten des Seins im Gebrauch zu unterscheiden, ist wohl klar. Aber in dem Sinne allerdings fiel ihm die Unterscheidung schwer, daß er nicht Rechenschaft ablegen konnte, welches der eigentliche Sinn des „Seins" sei, der sich im „Wesen" als bewegtem, als lebendigem Einzelwesen und im „Wesen" der Begriffe äußerte. Diese Unterscheidung fällt wohl auch uns heute noch schwer genug, denn sie ist es, die die Frage der Objektivität ausmacht. Daß Platon die Notwendigkeit dieser begrifflichen Unterscheidung empfand,

äußert sich gerade darin, daß er sie im Gebrauch vertauschte, genau wie beim „Guten", um so die Notwendigkeit begrifflicher Untersuchung vor Augen zu rücken. Wie deshalb das eine Mal mit dem räumlich-zeitlichen Sein dem „Einen" das Sein als Begriff ebenfalls abgesprochen wird, so wird ihm umgekehrt später mit dem begrifflichen Sein auch räumliche und zeitliche Beziehung, Dasein, Veränderung usw. zugesprochen. Wenn wir von dem „Sein" eines Begriffes reden, so tun wir dies unwillkürlich mit der Vorstellung einer sinnlichen Beziehung, eines räumlichen Verhältnisses; im Eleatismus ist diese Neigung ja so stark ausgeprägt, daß daraus die nach allen Seiten wohlgerundete Kugel wurde; aber auch heute noch hat man die logischen Verhältnisse der Begriffe an Raumverhältnissen dargestellt und entwickelt. Dieses Verfahren war bei der ersten Setzung abgewiesen worden, da ja dem „Einen" als unteilbar keine räumliche Beziehung zukommen durfte, auch keine Zeit usf., und mit dem räumlichen Scheine des Seins war ihm das Sein überhaupt abgesprochen worden. Da aber doch die Voraussetzung gelautet hatte: das Eine ist, wird nunmehr, als Ausgangspunkt, das Sein in dieser räumlich-schematischen Auffassung gesetzt und unbekümmert alle Folgerungen aus dieser als wirklich genommenen schematischen Auffassung gezogen. Dasselbe Verfahren wird dann für das „Andere" eingeschlagen für den Fall, daß das „Eine" ist. Ebenso wird nachher für die Voraussetzung: das „Eine" sei nicht, das „Eine" in begrifflicher Beziehung in Kleinheit, Größe usf. gedacht; damit wird das Schema dieser Beziehung, das räumliche Außerhalbeinandersein gesetzt, und so ihm Größe und Kleinheit zugesprochen (161 D E). So beruhen die Fehlschlüsse und die unendlichen Fälle von Widersinn im Parmenides durchaus nicht auf einem Verwechseln dieser „Bedeutungen" des εἶναι, noch weniger freilich hat Platon dem ins Schematisch-Sinnliche schillernden Sinn des eleatischen Seins, dem Übergang des Begriffs-Kontinuums ins Dasein zustimmen, sondern eben die Antinomien, die aus diesem Gebrauche des „Seins" sich ergeben, zur Darstellung bringen wollen. Nach Natorp (Vortr. S. 30—31) wird im Parmenides „der Beweis geführt, daß mit den isolierten Ideen ganz und gar nichts anzufangen ist, sondern eben auf ihre Beziehungen, und zwar ihre allseitige Wechselbezüglichkeit alles ankommt". Vielmehr zeigt der Parmenides klar, daß mit der Beziehung als solcher ebensowenig anzufangen ist. Be-

ziehungslose Setzung, als Idee, ist ebensosehr eine Forderung des Denkens wie das Bestehen einer allseitigen Beziehung. Sie schließen sich gegenseitig aus und sind doch notwendig. So setzt denn Platon, den gordischen Knoten mit kühner Gewaltsamkeit zerhauend, diesen undenkbaren Übergang von der Idee zum Begriff in die zeitlose Zeit, die zwischen Stillstand und Bewegung liegt, das ἐξαίφνης, das versinnbildlichend die „Kontinuität der Begriffe" vorausnahm, mit der spätere Jahrtausende das starre eleatische Sein überwanden: „Diese gewisse wunderliche Natur dieses ‚Plötzlichs' liegt mitten zwischen Bewegung und Stillstand, in keiner Zeit befindlich, und in diese und aus dieser schlägt das Bewegte um ins Stehen und das Stehende in die Bewegung. . . . Auch das ‚Eine' also . . . schlägt ‚plötzlich' um, und wenn es umschlägt, ist es wohl in keiner Zeit, noch wird es dann wohl bewegt, noch steht es." So auch bei jedem anderen „Umschlagen": „Wenn es aus dem Sein in das Vergehen umschlägt und aus dem Nichtsein in das Werden, dann kommt es mitten zwischen gewisse Bewegungen und Stillstand, und weder ist es dann, noch ist es nicht, noch wird es, noch vergeht es" (Kap. XXI, 156 D—157 A).

Wie war es möglich, diese ungelösten Schwierigkeiten der Ideenlehre wirklich zu lösen, ohne sich nur, wie hier im Parmenides, darin zu üben? Nur durch Ergründung des Wesens des „Seins", des fraglichen Begriffs auch im Parmenides. Die oben angeführten Worte aus der Einleitung des Gesprächs (135 A B) klingen zuversichtlich und hoffnungsvoll: „Sache eines sehr wohlbefähigten Menschen ist es, erkennen zu können, daß von jedem eine gewisse Gattung ist und eine Wesenheit selbst an sich selbst. Doch noch mehr Bewunderung verdient, wer dies alles ⟨die Lösung der Schwierigkeiten in der Ideenlehre⟩ finden kann und, wenn er es gründlich durchgeprüft hat, einen anderen hinreichend lehren kann" (135 A B). Auch hier bestätigt sich noch, daß das Aufstellen der Ideen als seiend nur ein Notbehelf war, eine Flucht vor den materialistischen Naturerklärungen und dem heraklitischen Flusse, und daß darüber hinaus die Forderung der Gewißheit über Sein und Wert bestand. Im Sophist erfolgt dann ein letzter Anlauf, aber das Verlangte bleibt unerreicht.

Die spätere Behandlung der Ideenlehre zeigt deutlich die Spuren dieses Scheiterns einer höchsten Ableitung und unbedingt

gewissen Verbindung in den Ideen. Bis zum Sophist sind die Ideen Gegenstand der Frage, nicht freilich in dem Sinne, daß sie nicht gegenüber Heraklit und Materalismus ihre unbedingte Gültigkeit hätten, aber in dem Sinne, daß darüber hinaus noch eine höchste Einheit und begriffliche Ableitung für den ganzen Wissensbereich, einschließlich Ideen und Natur, gefordert wird. Zur höchsten Steigerung gelangt dies Streben im Sophist, mit dem Versuch, zu finden, was das „Sein", das wir im Sinne der Realität und des Daseins von „Wesen" und das wir auch vom „Wesen" der Begriffe gebrauchen, für einen Sinn habe. Damit aber, daß dieser Versuch gescheitert war, kehrt Platon wieder zu dem Standpunkt von früher zurück. Die Idee erscheint wieder in ihrer scharf und schroff gegenüber dem Werden der Natur festgelegten Darstellung, hat wieder das alte Gepräge der Notwehr gegen Heraklit und Materialismus. Es ist, als ob der Feldherr nach einem gescheiterten Versuch, eine günstigere Stellung zu finden, in die alten Verteidigungslinien zurückkehrt.

Dies Gepräge weist schon der Politicus auf. Überall wird der Gegensatz des Seienden, sich immer gleich Verhaltenden, gegenüber dem Körperlichen und Bildhaften betont, ohne daß von einer höchsten Gewißheit auch über diese verhältnismäßige Sicherheit hinaus noch die Rede wäre. 269 D: „Sich auf dieselbe Weise und ebenso zu verhalten, stets und ständig und dasselbe zu sein, kommt allein dem Göttlichsten von allem zu, die körperliche Natur aber gehört dieser Ordnung nicht an." 285 D f.: „Für die eine Art vom Seienden, die leicht zu erkennen ist, gibt es gewisse wahrnehmbare Ähnlichkeiten, die man unschwer offenbaren kann . . . Die aber, die die größten und hochgeehrtesten sind, haben kein deutlich für die Menschen angefertigtes Nachbild . . . Deshalb muß man sich mühen, fähig zu sein, über jedes Rede zu stehen und zu empfangen. Denn die unkörperlichen, als die schönsten und größten, werden allein durch Rede und durch nichts anderes deutlich gezeigt, und zu diesem Zwecke dient alles, was jetzt gesagt wird." Das Hinausgreifen über das Sein der Ideen, die Forderung einer unbedingten, einheitlichen Gewißheit ist hier nicht mehr zu spüren. Wie groß der Abstand zum Sophisten ist, merkt man, wenn man den schwungvollen Ausdruck: „Der Idee des Seins in begrifflichen Erwägungen ständig nachhängend" (Soph. 254 A) mit der vorsichtigen Zurückhaltung des Ausdrucks im Politicus vergleicht:

„Dialektischer und erfinderischer in der begrifflichen Offenbarung des Seienden“ (287 A). Noch kennzeichnender ist der Ausdruck 309 C, wo der Ausdruck „Wissen“ ängstlich gemieden und künstlich umschrieben ist und, gerade bei den höchsten sittlichen Begriffen, göttliche Einwirkung auftritt: „Die wahrhaft seiende wahre Meinung mit Sicherung (ὄντως οὖσαν ἀληθῆ δόξαν μετὰ βεβαιώσεως), über das Schöne, Gerechte und Gute und deren Gegenteil, nenne ich, wenn sie in den Seelen entsteht, eine göttliche Wirkung in einem göttlichen Geschlechte (θείαν φημὶ ἐν δαιμονίῳ γίγνεσθαι γένει).“ Gerade die Hinaufsteigerung des Begriffs der ἀληθὴς δόξα und seine Herleitung von göttlicher Einwirkung [1]) ist ein Zeichen dafür, daß Platon sich hier wohl bewußt ist, einen scharfen Gegensatz zum Wissen auszusprechen.

Noch deutlicher ist dann der Philebus. Hier ist die alte, schroffe Form der Ideenerkenntnis im Gegensatz zur Naturerkenntnis so stark herausgearbeitet, daß auch nach Natorp diese Ausführung „in den Ton und die Gedankenrichtung einer sonst überwundenen Stufe der Platonischen Philosophie zurückfällt“. Natorp erklärt das als „die alte Stimmung der Abkehr von ‚dieser Welt‘, die noch einmal, die streng logische Gedankenentwicklung sichtlich durchbrechend, den Sieg behauptet“ (S. 327). Eine sehr zweifelhafte Deutung! Sollte wirklich Platon in einer „Stimmung“ seine ganze Gedankenentwicklung über den Haufen werfen und nicht nach einem wesentlicheren Grunde für diese Rückkehr zur früheren Darstellungsweise zu suchen sein, zumal da im Timäus sich dies in noch viel schrofferem Tone wiederholt, wo nach Natorps Ausdruck „von Urbild und Abbild in den alten, zu einer dinglichen Auffassung so stark verführenden Metaphern geredet wird, fast als ständen wir noch in jenen ersten Anfängen der Entwicklung Platos, wo die Ideenlehre das mythologische Gewand überhaupt noch nicht abgestreift hatte“ (S. 350/351). Hier im Timäus ist es nicht wieder eine „Stimmung“, sondern der „mythische Charakter dieser ganzen kosmogonischen Dichtung“, mit dem Nartorp sich über diese Schwierigkeiten hinweghilft, obwohl es sich an dem fraglichen Abschnitt tatsächlich um nüchternste Erkenntnislehre handelt (84 E—52 D). Wir werden sehen, wie Platon gerade im Timäus auf das Problem des Phädon ausdrücklich und ausführlichst zurückgreift, eben weil der Versuch, über den Phädon mit seiner bedingten Gewißheit hinaus

[1]) Vgl. meine Dissertation S. 35—37, 90—91.

zur unbedingten zu gelangen, gescheitert war, und es ist nur natürlich, daß auch im Philebus dieselbe Rückkehr zum Standpunkt des Phädon sich äußert: Über allen anderen Erkenntnissen steht die Fähigkeit begrifflicher Untersuchung (ἡ τοῦ διαλέγεσθαι δύναμις). „Die Erkenntnis, die sich erstreckt auf das Seiende und auf das, was wahrhaft und immer in derselben Weise besteht, . . . ist die wahrste von allen" (58 A). Mögen andere Künste, wie die Rhetorik, ihren Wert für die Praxis haben, darum bleibt doch bestehen, daß „keine andere Kunst oder Wissenschaft mehr an die Wahrheit sich anschließt" (58 E). Ausdrücklich wird nun diese Feststellung der begrifflichen, als des echten Erkenntnis, in Gegensatz gebracht zu der „Meinung", die sich auf die Welt des Werdens, auf die Natur, bezieht: „Die meisten Künste und ihre Vertreter bedienen sich der Meinungen und forschen mit Eifer den Gegenständen der Meinung (τὰ περὶ δόξαν) nach. Und wenn einer der Naturforschung sich zu widmen glaubt, so forscht er sein Leben lang über diese vorliegende Welt- (τὸν κόσμον τόνδε) ordnung, wie sie entstanden ist, wie sie wirkt und auf sie eingewirkt wird . . . Also nicht auf das immer Seiende, sondern das Werdende, Gewordene und Zukünftige erstreckt sich seine Mühe. Dürfen wir nun wohl sagen, daß etwas davon deutlich wird nach der genauesten Wahrheit, wovon nichts sich jemals in gleicher Weise verhielt, noch verhalten wird, noch gegenwärtig verhält? — Keineswegs. — . . . es gibt also davon keine Einsicht und kein Wissen im Sinne der höchsten Wahrheit" (59 A B). Das wird wiederholt 61 D E—62: „Eine Wissenschaft ist von der anderen unterschieden. Die eine schaut auf das Werdende und Vergehende, die andere auf das, was weder wird noch vergeht, sondern immer auf dieselbe Weise und gleichartig ist."

Wir haben schon oben den siebenten Brief Platons erwähnt als Zeugnis dafür, daß er das höchste Ziel seiner Philosophie, die in der Idee des Guten verkörperte unbedingte Gewißheit und Einheit aller Erkenntnis, nicht erreicht hat. Doch während im Staat dies Geständnis offenbar von der Hoffnung getragen ist, des Ersehnten doch noch teilhaftig zu werden und das λόγον διδόναι über die Idee des Guten zu erreichen, während auch im Theätet und Parmenides noch, trotzdem das Wesen der Idee als Unerkennbarkeit auftritt, noch die Hoffnung ist, durch Einsicht in das Wesen des „Seins" die höchste Gewißheit zu gewinnen und

nach dem „bewundernswerten" Manne geforscht wird, der die Fragen der Ideenlehre lösen und andere lehren kann; während hier die Schwierigkeit und Verfänglichkeit dieser Lehre immer noch auf mangelhafte „Übung" zurückgeführt wird (Parm. 135 D f.), ist dies im siebenten Briefe als abschließendes Ergebnis und bewußter Verzicht hingestellt. Es ist ein vollständiger Gegensatz zum λόγον διδόναι des Staates, wenn Platon im siebenten Briefe (344 C) erklärt, daß weder bei einem Gesetzgeber noch sonst bei einem Schriftsteller das, was er geschrieben habe, seine ernsthafteste Meinung, sein wichtigstes Ziel sei, sondern daß er immer noch etwas darüber hinaus erstrebe, und das Geschriebene nur im Gebiet dessen liege, was ihm das Höchste sei: „Nicht dies war ihm das Ernsthafteste (σπουδαιότατα), wenn anders er selbst ernsthaft ist, es liegt aber irgendwo im schönsten Gebiete seines Strebens. Wenn aber tatsächlich dies als ernsthaft gemeint den Buchstaben anvertraut wurde, dann ‚haben ja wohl die Götter' — allerdings die nicht, sondern die Menschen! — ‚dem Manne die Sinne vernichtet'." Wegen der Schwäche der Darstellung in der Rede (διὰ τὸ τῶν λόγων ἀσθενές) wird „kein Einsichtiger jemals es unternehmen, ihr das von ihm denkend Erkannte (τὰ νενοημένα) anzuvertrauen, am wenigsten im Falle der Unwiderruflichkeit, wie er bei der schriftlichen Aufzeichnung vorliegt" (342 E f.). Als der tiefste Grund dafür wird angegeben, daß an einer Benennung (ὄνομα) nichts Gewisses ist. Man kann eine gegenteilige Benennung einführen, und diese „ist dann nicht minder gewiß", und „ebenso steht es bei der Rede (λόγου γε ὁ αὐτὸς λόγος), da sie ja aus Benennungswörtern und Beziehungswörtern (Zeitwörtern ῥημάτων) besteht, daß nichts mit hinreichender Sicherheit sicher ist". Diese Verzweiflung an allgemeingültiger begrifflicher Darstellung geht aus von dem höchsten Ziele der Philosophie (τὰ μέγιστα — περὶ ὧν ἐγὼ σπουδάζω 341 B); vorgeführt aber wird diese Unmöglichkeit am Beispiel des Kreises und erstreckt sich nach der umfassenden Aufzählung (342 D) auf alle Begriffe überhaupt. Durch 1. Benennung, 2. begriffliche, 3. konstruktive Darstellung kommt 4. Erkenntnis (Wissen, Einsicht und wahre Meinung) zustande. Das alles aber ist unterschieden vom „Wesen des Kreises selbst". Genau so steht's mit allen anderen Begriffen. Denkende Einsicht (νοῦς) kommt ihm am nächsten, die anderen drei Erkenntnisarten kommen noch weniger heran, aber ohne daß man in diesen sich vielfach gemüht hat, ist die Erkenntnis des fünften,

des Begriffs an sich, der Idee, unmöglich. Wenn diese Erkenntnis hier ἐπιστήμη genannt wird (342 E, 343 E, φρόνησις und νοῦς 344 B), so ist das bezeichnend dafür, wie weit sich hier Platon vom Staat entfernt hat, wo dieser Begriff mit dem λόγον διδόναι aufs unbedingteste verknüpft war. Hier ist eine Erkenntis als ἐπιστήμη bezeichnet, der das λόγον διδόναι, das notwendige Merkmal unbedingter Gewißheit bis zum Sophisten, fehlt und fehlen muß.

Dem entspricht es, daß auch sonst, wo nach dem Sophist vom Dialektiker und von der Ideenerkenntnis die Rede ist, nirgends mehr das ungestüme Drängen nach der höchsten, zur logischen Rechenschaft aus der unbedingten Grundlegung befähigten Gewißheit auftritt. Die Gegebenheit des Begriffes als Aufgabe, als Idee, die man erschaut, einstmals von Sokrates als blinde Meinung eingeschätzt (Staat 506 C D, 534 B D), ist hier in ruhigem Genügen als das Höchste hingestellt, was dem Menschen zuteil werden kann. Phil. 16 C: „Eine Gabe der Götter an die Menschen, wie es mir erscheint, wurde ⟨diese Kunst⟩ irgendwoher aus Götterland durch einen Prometheus herniedergeworfen zugleich mit schimmerndem Feuersglanz. Und die Altvorderen, besser als wir und näher bei den Göttern wohnend, überlieferten dies als Kunde, daß aus einem und vielem alles besteht, wovon man sagt, es ‚sei', indem es Begrenzung und Unendlichkeit in sich verwachsen hegt. Da dies nun so geordnet sei, müsse man immer eine Idee über jedes einzelne zugrunde legen (θεμένους) und forschen. Denn man werde sie darin finden. Wenn wir sie nun gefunden haben, sollen wir nach der einen unseren Augenmerk auf zweie richten, ob sie irgendwie da sind, sonst aber drei oder irgendeine andere Zahl und von jenen Einheiten wiederum jede in derselben Weise, bis man von dem anfänglichen Einen sieht, nicht nur, daß es eines und vieles und Unendliches sei, sondern auch wie vieles" (16 C D). So ist befriedigtes Forschen und Feststellen von den Beziehungen der Ideen untereinander eingetreten an Stelle der ungestümen Forderung nach unbedingter Gewißheit und begriffliche Durchführung aus einem Ableitungsgrunde. Wie stark dieser Standpunkt bedingt ist durch die Aufgabe des Suchens nach dem höchsten Ziele, der begrifflichen Bestimmung des Seins, wird daraus kenntlich, daß im Sophisten, hart nachdem dieser Verzicht auf das höchste Ziel ausgesprochen ist (250 E), die neue Aufgabe hingestellt wird (253 B C), freilich als Leistung zweiten Ranges, wenn man die höchste

Aufgabe, die Bestimmung des Seins, nicht leisten kann: nämlich wenigstens die Verknüpfungsmöglichkeiten festzustellen zwischen den Hauptbegriffen und „straflos davonzukommen“ (254 D): „Wenn wir keines von beiden ⟨weder Sein noch Nichtsein⟩ zu erschauen vermögen, wollen wir wenigstens die Darstellung, so geziemend wir es vermögen, ausgestalten“ (251 A). Die „Wissenschaft der Freien“, die begriffliche Forschung (Dialektik), besteht darin, „daß man nach Gattungen unterscheiden kann und nicht denselben Begriff für einen anderen hält noch einen anderen für denselben“. „Wer das vermag, der bemerkt eine einheitliche Idee, die durch vieles hin, von dem jedes einzelne gesondert liegt, allenthalben sich erstreckt, mit genügender Sicherheit, und weiter, daß viele Ideen, voneinander verschieden, doch von einer von außen her umfaßt werden; andererseits aber, daß eine durch all das viele einzelne hindurch doch in einem einheitlichen Wesen in sich geschlossen ist, und daß viele ganz und gar voneinander getrennt sind. Das aber heißt, nach Gattungsbegriff zu unterscheiden verstehen, wie jedes einzelne in Gemeinschaft treten kann und wie nicht“ (253 D)[1]).

Es ist merkwürdig, wie die Grundsätze, die Platon hier für die Forschung nach den Beziehungen der Ideen untereinander aufstellt, mit denjenigen gleichlaufen, die Kant für das Verhältnis der Gattungs- und Artbegriffe untereinander aufstellt. Für Platon ist es kennzeichnend, daß die innerliche Geschlossenheit, das in sich unbedingt einheitliche Wesen, die besondere Eigenart des Begriffs, nicht zu kurz kommen soll auf Kosten des begrifflichen Zusammenhanges mit anderen Begriffen, und umgekehrt. Wohin die schroffe Betonung jeder der beiden Verfahrungsweisen führt, zeigt der Parmenides: „Ob das ‚Eine‘ ist oder nicht ist, so ist doch es selbst und das ‚Andere‘ alles in jedem Sinne, in Hinsicht auf sich selbst und aufeinander, und ist es auch nicht, und scheint es und scheint es auch nicht“ (166 C) (s. oben S. 138—139). Eine

[1]) Ich fasse diese strittige Stelle folgendermaßen auf: Der begriffliche Denker muß erkennen können: 1. Wie a) eine Idee im vielen Einzelnen, ob Begriffe oder Gegenstände, ausgebreitet ist, b) trotz ihrer Verschiedenheit viele Ideen unter eine fallen, einen Oberbegriff; 2. a) wie die Idee trotz ihres Enthaltenseins in vielem doch ihre ihr wesentliche unbedingte Einheit hat, und also b) in diesem Sinne viele ganz und gar getrennt sind. 1 legt den Wert auf die Beziehung der Idee nach oben und unten, 2 auf die Wesenseinheit, Objektivität, und mithin Abgeschlossenheit der Idee, genau dem Gegensatz der zwei Setzungen im Parmenides entsprechend.

Lösung der Schwierigkeit ist nicht erfolgt. So steht denn der Sophist still bei der Anwendung beider Verfahrungsweisen, der Besonderung und der Verbindung der Begriffe: beide sind nötig; wer sie richtig anwendet, ist der begriffliche Denker. Das Gesetz der Begriffsverbindung (bei Platon 253 D in 1 a, b enthalten) wird von Kant in dem Kapitel „Von dem regulativen Gebrauche der Ideen der reinen Vernunft" (r. V. S. 680) in ganz ähnlichem Sinne ausgedrückt: „Daß alle Mannigfaltigkeiten einzelner Dinge die Identität der Art nicht ausschließen, daß die mancherlei Arten nur als verschiedentliche Bestimmungen von wenigen Gattungen, diese aber von noch höheren Geschlechtern etc. behandelt werden müssen, daß also eine gewisse systematische Einheit aller möglichen empirischen Begriffe, sofern sie von höheren und allgemeineren abgeleitet werden können, gesucht werden müsse, ist eine Schulregel oder logisches Prinzip, ohne welches kein Gebrauch der Vernunft stattfände." Dabei besteht freilich der Unterschied, daß Kant sich auf einzelne Dinge, Platon aber auf Objekte überhaupt bezieht, wie der neutrale Ausdruck: διὰ πολλῶν, ἑνὸς ἑκάστου κειμένου χωρίς anzeigt. Freilich gilt natürlich die Platonische Auffassung ebensogut von sinnlichen Gegenständen, wie denn im Theätet das begriffliche Objekt, die in sich einheitliche Idee, dem Urbestandteil (στοιχεῖον) fürs Erkennen gleichgesetzt wird. Das Gesetz der in sich geschlossenen Einheitlichkeit der Idee (253 D unter 2, a und b) hat sein Gegenstück bei Kant an dem „Gesetz der Spezifikation": „Dem logischen Prinzip der Gattungen, welches Identität postuliert, steht ein anderes, nämlich das der Arten entgegen, welches Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit der Dinge, unerachtet ihrer Übereinstimmung unter derselben Gattung, bedarf und es dem Verstande zur Vorschrift macht, auf diese nicht weniger als auf jene aufmerksam zu sein ... Die Vernunft zeigt hier ein doppeltes einander widerstreitendes Interesse, einerseits das Interesse des Umfanges (der Allgemeinheit) in Ansehung der Gattungen, andererseits des Inhalts (der Bestimmtheit), in Absicht auf die Mannigfaltigkeit der Arten, weil der Verstand im ersteren Falle zwar viel unter seinen Begriffen, im zweiten aber desto mehr in denselben denkt" (r. V. S. 682—683). Dies letztere Prinzip, möglichst viel in den Begriffen zu denken, steigerte sich bei Platon ja dahin, die Einheitlichkeit des Begriffes bis zur völligen Abscheidung aus allem begrifflichen Zusammenhange zu ent-

wickeln. Weniger für die gegenseitigen Verhältnisse der Begriffe, sondern im absteigenden Sinne vertritt dies Prinzip der Philebus (16 C, s. oben!) an der genannten Stelle, besonders wenn man seine Vorschrift, nicht zu früh einen Begriff als den letzten anzusehen und nur noch das Unendliche unterzuordnen, mit der weiteren Ausführung Kants vergleicht: „So verlangt die Vernunft in ihrer ganzen Erweiterung, daß keine Art als die unterste an sich selbst angesehen werde, weil, da sie doch immer ein Begriff ist, der nur das, was verschiedenen Dingen gemein ist, in sich enthält, dieser nicht durchgängig bestimmt, mithin auch nicht zunächst auf ein Individuum bezogen sein könne“ (r. V. S. 683 bis 684), wobei freilich nicht zu vergessen ist, daß bei Platon das Einzelwesen ebensowohl ein Begriff wie ein Gegenstand der Erfahrung sein kann.

Man könnte diese Übereinstimmung Platons mit Kant für ziemlich äußerlich und zufällig halten. Sagt doch Kant selbst, daß diese Grundsätze allgemein angewandt werden, wenn auch unerkannt: „Wir finden diese transzendentale Voraussetzung ⟨von der systematischen Einheit der Natur⟩ auch auf eine bewunderungswürdige Weise in den Grundsätzen der Philosophen versteckt, wiewohl sie solche darin nicht immer erkannt oder sich selbst gestanden haben“ (S. 678—680), wobei allerdings bemerkenswert ist, daß Platon diese Grundsätze mit größter Allgemeinheit formuliert. Aber für die Vergleichung entscheidend ist der Umstand, daß Kant noch ein drittes Gesetz hinzufügt, das von der „Affinität der Begriffe“. Dies bedeutet, daß „alle Mannigfaltigkeiten untereinander verwandt ⟨sind⟩, weil sie insgesamt durch alle Grade der erweiterten Bestimmung von einer einzigen obersten Gattung abstammen“ (S. 686—687). Dies Gesetz war bei Platon vertreten durch die Forderung einer unbedingten Einheit aller Erkenntnisse, die freilich nach dem letzten Versuch im Sophisten, das Wesen des „Seins“ zu bestimmen, zurücktritt. Dem entspricht es denn auch, wenn Kant für das Gesetz der Einheitlichkeit einen transzendentalen Grund fordert: „Dieses logische Gesetz des continui specierum (formarum logicarum) setzt aber ein transzendentales voraus (lex continui in natura)“ (S. 688—689). Kant spricht hier von der Naturerkenntnis. Auf die gesamte Philosophie übertragen, würde es auf den letzten einheitlichen Grund aller Gewißheit in theoretischer und praktischer Beziehung hinauslaufen. So finden wir in Platons Grundsätzen auch da noch Hin-

weise auf die durch die Forderung der Gewißheit geforderte höchste Einheit, wo bei ihm diese Forderung selbst nicht mehr vorwaltet: die einfache Nebeneinanderstellung der zwei Grundsätze begrifflicher Verknüpfung und ideeller Verselbständigung der Begriffe ist unbefriedigend und macht eine höhere und höchste grundsätzliche Einheit notwendig. Bei Platon wird das hier nicht mehr ausgesprochen, nachdem einmal im Sophisten von dieser höchsten Forderung Abstand genommen ist. Aber der Vergleich mit Kant zeigt, daß aus den hier aufgestellten Grundsätzen, diese weitere, höchste Forderung notwendig wird.

In seinem Aufsatz über „Platons Logik" (Philol. 75, 1, 2) hat neuerdings Constantin Ritter ausgeführt, daß Platon die Grundgesetze der Logik wohlbekannt sind. Er hat nach Maier beispielsweise den Satz vom Widerspruch als „Untersuchungsnorm" (Maier, Aristot. II, 2, S. 41) verwendet. Obwohl er aber das Wesentliche überall erreicht, obwohl „die platonischen Keime der aristotelischen Kategorien gerade in ihrer Unbestimmtheit noch viel weiter greifen, als die spätere Reduktion auf eine bestimmte Zahl der hauptsächlichen es duldete" (Prantl b. Ritter, S. 16, Anm. 18), bleiben sie doch eigentümlich unausgeführt, so daß man auf den Gedanken kommen kann, die Unvollendbarkeit der Bestimmungen sei tatsächlich Platons Meinung, und nach seiner Überzeugung sei alles Wissen Stückwerk (S. 29). Doch wäre nach Ritter dieser Schluß voreilig. „Gewisse Grundlinien des Begriffssystems lassen sich jedenfalls ein für allemal so ziehen, daß für sie von keiner weiteren Ausdehnung der Erfahrung die Nötigung einer Abänderung zu befürchten ist. Das, was ich als die Kategorienlehre Platons bezeichnen durfte, die Feststellungen des Sophistes über die μέγιστα γένη, . . . enthalten nichts Problematisches, sondern nur unumstößlich Sicheres." Ritter ist „überzeugt, damit auch Platons Meinung über diese Begriffe zu treffen; aber allerdings liegt sie nicht deutlich ausgesprochen vor". — Ich meine, Platons Meinung ist doch ausgesprochen, und zwar in dem Sinne, daß in diesen Ausführungen das, was dem Platon selbst als „unumstößliche Sicherheit", als Ideal der Gewißheit vorschwebte, nicht erreicht wird. Sie liegt vor in der verzichtenden Äußerung, man wolle mit dieser zweiten Behandlung der Begriffe des Seins und Nichtseins, „wenn man keines von beiden zu erblicken vermag, wenigstens die Darstellung so geziemend gestalten, wie

man es imstande sei" (251 A), man wolle, wenn man sie „nicht mit voller Deutlichkeit zu erfassen vermöge, es wenigstens in nichts an der begrifflichen Untersuchung (λόγον) darüber fehlen lassen, soweit die Art des augenblicklichen Forschungsverfahrens es zuläßt", und „straflos davonkommen" (254 C D). Mittelbar liegt die Anerkennung solcher Mangelhaftigkeit auch in dem Umstand vor, daß die Ausführungen des Sophisten über das Verhältnis von „Sein" und „Nichtsein" im Grunde genommen schon im Parmenides in schärfster Fassung vorliegen (162 A B), und daß dennoch deshalb dieses Gespräch nach deutlichster Erklärung unbefriedigend endigt. — Daß die „unumstößliche Sicherheit" im gewöhnlichen Sinne von Platon erreicht worden sei, soll nicht bezweifelt werden, aber das Besondere bei Platon ist es eben, daß er über diese hinaus will. Der Begriff der Kausalität ist für das allgemeine Bewußtsein und die Naturwissenschaft unbedingt gewiß und braucht nicht zu befürchten, jemals zweifelhaft zu werden. Hume hat ihn aber doch bezweifelt, und Kant vertritt die Berechtigung dieses Zweifels, bis die Naturnotwendigkeit als berechtigter Gedanke begrifflich nachgewiesen ist. So verlangt auch Platon eine höhere, unbedingte Gewißheit, die nur gegeben sein kann in der genau durchgeführten Ableitung alles Wertes und Wesens aus einem einheitlichen Grunde. Das bringt übrigens Constantin Ritter selbst zum Ausdruck, indem er bei Platon über jeder besonderen Feststellung das Ideal eines unbedingt gültigen Begriffszusammenhangs vorschweben sieht, in welchem jedem Begriff nur seine Stelle angewiesen zu werden braucht, und es ausspricht, daß diesem gegenüber „eine einzelne Leistung . . . auch in seinen Augen sehr geringfügig" ist. „Die Verwirklichung wäre (wie schon oben ersichtlich wurde) erst nach dem Abschluß aller Forschung möglich. Als Ideal behält es aber doch für die Forschung regulativen Wert" (S. 45—48). — Diese Worte treffen den Kernpunkt, wenn man dabei bedenkt, daß der „Abschluß aller Forschung" nach Platons Denkweise niemals und auch nicht annähernd durch eine Vollständigkeit in der Behandlung des Einzelnen gegeben werden kann, sondern nur durch Erfassung des Wesens des höchsten Bestimmungsgrundes für Sein und Wert. Diese Forderung unbedingter Gewißheit hat er mit höchster Eindringlichkeit aufgestellt und vertreten, hat ihm nachgerungen, bis er schließlich einsah, daß er es „wegen der Schwäche begrifflicher Darstellung" nie zum Ausdruck bringen konnte, und er davon schwieg.

V. Die Welt des »Werdens« (Timäus).

In der Idee des Guten hatte auch die Forderung einer Erklärung des Wesens der Welt der Erfahrung, also der vernunftgemäßen Ableitung eines Welterklärungsgrundes gelegen, wie es einstmals der Phädon gesucht und nicht gefunden hatte. Wir sahen, wie diese Aufgabe bestimmt aufgenommen wurde im Sophist, welcher in der Art der Einführung der Aufgabe deutlich dem Phädon entsprach und dadurch bewies, daß die damals zurückgestellte Aufgabe im umfassenderen Sinne und mit bewußterem Verfahren wieder aufgenommen werden sollte: in der Bestimmung des Sinnes und der Bedeutung alles „Wesens" sollte der sichere Maßstab für die Beurteilung aller Welterklärungsversuche, sollte Gewißheit über diese Fragen gewonnen werden. Doch war dies nicht erreicht worden, ja, die Forderung unbedingter Gewißheit, im Sinne eines einheitlichen Ableitungsgrundes für alles Wissen, war gescheitert und trat zurück. Ein mittelbarer Beweis für die Richtigkeit unserer Auffassung liegt darin, daß nunmehr der Timäus die Frage zum dritten Male aufnimmt, und zwar mit der in ausführlichem und grundsätzlichem Beweisgang gegebenen Erklärung, daß ein Wissen hier nicht zu erreichen ist und nur Meinung geboten werden kann.

Stenzel findet im Phädon den Verzicht des Sokrates auf eine Welterklärung und seine Flucht in die Welt der begrifflichen Untersuchungen insofern unverständlich, als Sokrates das Wesentliche der Welterklärung mit der Forderung eines teleologischen Grundes schon gegeben hatte: „Dieser Verzicht des Sokrates ist eigentlich unbegreiflich; denn er hatte den Unterschied zwischen Final- und Realgrund, auf den alles ankommt, wobei freilich der Realgrund als durchaus untergeordnet erscheint, so festgestellt, wie ihn Platon in allen seinen Schriften bis zum Timäus festhält" (S. 131). Diese Unbegreiflichkeit ist dadurch erklärt, daß Platon Gewißheit wollte, wie er selbst erklärt, und sie in der Welt des Werdens nicht fand, sondern nur verhältnismäßig in dem Gebiete begrifflicher Untersuchungen, daß ihm dann die Idee einer

unbedingten Gewißheit über alle Fragen aufstieg, die Idee des Guten, aus der auch das Sein und die empirische Welt abzuleiten war. Man muß sich klar machen, daß damit die „Ideenlehre“ in gewissem Sinne aufgegeben war, daß wenigstens der Standpunkt aufgegeben war, auf dem die einfache Hinstellung des Seins der Begriffe für befriedigend gelten konnte. Die Ideenlehre in diesem einfachen und ursprünglichen Sinne war zurückgestellt, sie stand zur Diskussion (Theätet, Parmenides). Man wollte Höheres. Mit dem Scheitern dieser Hoffnung, die den sich bescheidenden Standpunkt des Phädon weit hinter sich ließ, sahen wir, wie Platon zu der ursprünglichen Form der Ideenlehre zurückkehrt. Wir sahen schon, wie im Philebus der scharfe Gegensatz der Ideenlehre gegen die Naturerkenntnis und mithin der Standpunkt des Phädon wieder aufgenommen wurde. Noch viel ausgesprochener und entschiedener tritt dies im Timäus hervor, weil hier grundsätzlich über das Wesen von Wissen und Meinung gehandelt und diese Unterscheidung ausgesprochenermaßen dem Plane des ganzen Dialogs zugrunde gelegt wird. „Die von aller Erfahrung abgesonderte Vernunft kann alles nur a priori und als notwendig oder gar nicht erkennen; daher ist ihr Urteil niemals Meinung sondern entweder Enthaltung von allem Urteile oder apodiktische Gewißheit. Meinungen und wahrscheinliche Urteile von dem, was Dingen zukommt, können nur als Erklärungsgründe dessen, was wirklich gegeben ist, . . . mithin nur in der Reihe der Gegenstände der Erfahrung vorkommen. Außer diesem Felde ist Meinen soviel als mit Gedanken spielen“ (r. V. S. 803/804). Wir haben diese für Kants Philosophie grundlegende Auffassung zum Ausgangspunkt unserer Vergleichung genommen, haben gesehen, wie das Verlangen unbedingter Gewißheit den Brennpunkt der Platonischen Philosophie ausmacht; die Berechtigung, hierin den entscheidenden Gesichtspunkt für Platons ganze Philosophie zu bewerten, wird nun handgreiflich dadurch nachgewiesen, daß Platon diese Unterscheidung zwischen Wissen und Meinung und die Beschränkung der Meinungen auf „Gegenstände der Erfahrung“, „als Erklärungsgründe dessen, was wirklich gegeben ist“, zum Grundgedanken und Leitsatz seines letzten umfassenden Versuchs der Naturerklärung, des Timäus, gemacht hat.

Bevor nach Anrufung der Götter Timäus in die Behandlung des eigentlichen Aufgabe, die Darstellung der Welt und ihrer

Entstehung, eintritt, erklärt er, es müsse eine grundsätzliche Unterscheidung gemacht werden zwischen dem Gegenstande des Wissens und dem Gegenstande der Meinung: „Man muß meiner Ansicht nach zuerst die folgende Unterscheidung treffen: Was ist das, was immer ist und kein Werden annimmt, und was ist das, was stets nur wird, aber niemals ist: das eine, erfaßbar mit begrifflicher Überlegung, ist ständig auf die gleiche Weise seiend, vom anderen aber kann man durch Meinen mit unbegrifflicher Wahrnehmung eine Meinung gewinnen, es wird und vergeht, niemals aber ist es wirklich seiend (ὄντως ὄν) . . . Man muß nun ⟨über das ganze Weltall⟩ zunächst die Untersuchung anstellen, deren Anstellung bei jedem die erste Notwendigkeit ist, ob es immer war und nie einen Anfang des Werdens genommen hat, oder ob es, von irgendeinem Anfang ausgehend, geworden ist: Es ist geworden, denn es ist sichtbar, berührbar und hat einen Körper, alles der Art aber ist sinnlich wahrnehmbar, und das sinnlich Wahrnehmbare (αἰσθητά), das man mit Meinung und Wahrnehmung erfassen kann, erschien als das Werdende und Gewordene“ (27 D—28 C). Daß mithin alle Lehren über dieses Weltall nur „Meinungen und wahrscheinliche Urteile“ sein können und außer dem Felde der Gewißheit liegen, wird gleich darauf noch schärfer betont: „Die Darstellung ist eben dem, was der Gegenstand ihrer Ausführungen ist, auch entsprechend. Vom Beharrenden, Sicheren und mit denkender Einsicht sich Offenbarenden muß sie daher fest und unverrückbar sein, und soweit es möglich ist, daß eine Darstellung unwiderleglich und unerschütterlich ist, darf sie es an nichts fehlen lassen. Die Darstellung dessen aber, das jenem nur angeglichen ist und nur ein Abbild ist, kann nur wahrscheinlich und ein Nachbild jener ⟨unwiderleglichen Darstellung⟩ sein. Wie das Sein zum Werden, so steht die Wahrheit zur Glaubwürdigkeit. Wenn also, Sokrates, bei all den zahlreichen Darstellungen über Götter und das Entstehen des Weltalls, die es gibt, wir nicht eine Darstellung bieten können, die ganz unbedingt mit sich selbst im Einklang steht und vollste Genauigkeit enthält, so wundere dich darüber nicht! Aber wenn wir nichtsdestoweniger eine wahrscheinliche Darstellung bieten, so muß man sich damit zufrieden geben, in der Erwägung, daß ich, der Darsteller und ihr, die Beurteiler, menschliche Wesensart haben, so daß es sich ziemt, hierüber die wahrscheinliche Darstellung hinzunehmen und dann

nicht mehr weiter zu suchen“ (29 C C). Wiederholt wird diese strenge Unterscheidung zwischen Meinen und Wissen und die entsprechende zwischen dem Gegenstande der beiden Erkenntnisarten an dem Angelpunkt des Gesprächs (Kap. XVIII), dessen grundsätzliche Bedeutung für den Aufbau des Ganzen später sich zeigen wird (51 B): „Ist etwas das Feuer an sich selbst und all das, wovon wir immer uns so ausdrücken: daß jedes einzelne für sich selbst ist, oder steht es so, daß nur das, was wir sehen und sonst durch den Körper wahrnehmen, wirklich ist und eine derartige Wahrheit hat, während es außerdem in keinerlei Sinne etwas gibt, sondern wir fälschlich jedesmal die Behauptung aufstellen, daß von jedem es eine gewisse denkbare Gattung gebe und dies nichts ist als eine Redensart?“ Die Entscheidung darüber hängt davon ab, ob die grundsätzliche Unterscheidung zwischen Meinung und Wissen zu Recht besteht oder nicht (51 D). „Wenn denkende Einsicht und wahre Meinung zwei Gattungen darstellen, dann besteht dies durchaus für sich selbst: Begriffe, die von uns nicht sinnlich wahrgenommen, sondern nur denkend erkannt werden können. Wenn aber, wie es manchen scheint, wahre Meinung von denkender Einsicht sich gar nicht unterscheidet, dann muß man alles, was wir durch den Körper wahrnehmen, als unbedingt sicher ansetzen. — Nun muß man jene beiden für zweierlei erklären, weil sie getrennt entstanden sind und ungleichartig sich verhalten. Denn die eine von ihnen entsteht durch Belehrung in uns, die andere durch Überredung. Und die eine ist stets mit wahrhafter begrifflicher Begründung (μετ' ἀληθοῦς λόγου) verbunden, die andere ohne solche. Und die eine ist durch Überredung nicht zu erschüttern, die andere ist dadurch umzuwandeln. Und an der einen, so muß man sagen, hat jedermann teil, an denkender Einsicht aber die Götter, und von den Menschen ein ganz geringer Bestandteil. Nach all dem muß man zugeben, daß eines die in gleicher Weise sich verhaltende Gattung ist, ungeworden und unvergänglich, die weder etwas anderes irgendwoher in sich aufnimmt noch selbst irgendwohin in ein anderes eintritt, unsichtbar und auch sonst sinnlich nicht wahrnehmbar, das, dessen Betrachtung der denkenden Erkenntnis zufällt. Als zweites aber das, was jenem ähnelt und gleichbenannt ist, wahrnehmbar, erschaffen, stets in Bewegung, an einem Orte entstehend und wieder von dort entschwindend, erfaßbar durch Meinung mit sinnlicher Wahrnehmung.“

So entspricht diese als Leitsatz aufgestellte, vor dem Beginn der Welterklärung gegebene und am Angelpunkte der Darstellung wiederholte Unterscheidung zwischen Meinung und Wissen und ihren Gegenständen genau der Entwicklung der Platonischen Philosophie, die wir verfolgt hatten. Die Forderung der Gewißheit, die die Hoffnung begründete, das sinnlich gegebene Sein und das Sein der Ideen aus einem einheitlichen Erklärungsgrunde, dem unbedingt Allgemeingültigen und nicht weiter zu Begründenden (ἀνυπόθετον) abzuleiten, war nicht erfüllt worden und trat zurück. Daraus folgte das Zurückgehen auf die schroffe Form der Ideenlehre als condicio sine qua non aller Erkenntnis. Zugleich aber stellt sich das Bedürfnis mit verstärkter Macht ein, nun doch von der Welt einen ausreichenden Erklärungsgrund zu gewinnen; da die Hoffnung auf das ἀνυπόθετον gescheitert war, und so erfolgt der gewaltige Versuch des Timäus zu einer umfassenden Welterklärung, allerdings, wie wir sahen, mit schroffster Betonung des Standpunktes des Phädon, daß Wissen nur im Gebiete begrifflicher Untersuchungen möglich sei, und daß alles, was hier geboten wird, nur auf Wahrscheinlichkeit Anspruch machen darf.

Dabei kommt nun das merkwürdige Ergebnis heraus, daß hier, wo von Gewißheit und Wissen nicht mehr die Rede ist, wo also die Forderung der Gewißheit in gewissem Sinne seine Wirkung verliert, die Berührungspunkte und greifbaren Übereinstimmungen mit Kant viel mehr hervortreten. Wie ist das zu verstehen? Kant geht bekanntlich von der Tatsache der Wissenschaft, also von der Gegebenheit synthetischer Sätze a priori in der reinen Naturwissenschaft und in der Mathematik aus und führt von diesem festen Grunde aus die Transzendentalphilosophie durch, in diesem Sinne die Gewißheit begründend. Dabei ist sein Verfahren so, daß er das Bestehen apriorischer Sätze als Gegebenheit festlegt und sagt: folglich muß es ein Anhypotheton geben, und er findet dies in der durch das Denken gegebenen Einheit der Apperzeption. Ohne darum die Gültigkeit der transzendentalen Deduktion bezweifeln zu wollen, muß man doch zugeben, daß das Gelten der apriorischen Sätze, das Faktum der Wissenschaft, der feste Grund und Boden ist, auf dem Kant steht und von dem aus er arbeitet. Dabei bleibt die transzentendale Deduktion auf die Naturwissenschaft beschränkt. „Schon auf diejenige Erweiterung der Erkenntnis, welche auf den regulativen Gebrauch der Ideen für die beschreibende Natur-

wissenschaft der Organismen sich stützt, erstreckt sich die Bedeutung der Einheit des Bewußtseins nicht," so charakterisiert Cohen mit Recht die Beschränkung der Gültigkeit der Deduktion aus der Einheit der Apperzeption (Eth. d. r. Willens, S. 204), und schließt die Frage an, die uns ebenfalls schon beim Vergleich von Kants mit Platons Sittenlehre auftauchte: „Wie kann der Wille als eine Art der Vernunft anerkannt werden, wenn er nicht in der Einheit des Bewußtseins gegründet wird?" Kant selber hat die Notwendigkeit einer weitergehenden, radikaleren Begründung alles Wissens als das „unvermeidliche Bedürfnis der menschlichen Vernunft" aufgestellt, „die nur in einer vollständig systematischen Einheit ihrer Erkenntnisse völlige Zufriedenheit findet" (pr. V 162/163), doch bleibt bei ihm diese höchste systematische Einheit durchaus Idee: in der „praktischen Vernunft" erklärt er selbst, die Deduktion nicht geben zu können, in der „Kritik der Urteilskraft" versucht er es für die Teleologie, aber, wie wir sehen werden, ohne Erfolg. Tatsache ist, daß er die transzendentale Deduktion nur für die mechanische Naturerklärung durchführt, sonst aber nach apriorischem Verfahren sich auf Fakta stützt.

Nach Cohen ist „alle Philosophie ... auf das Faktum von Wissenschaften angewiesen. Diese Anweisung auf das Faktum der Wissenschaften gilt uns als das Ewige in Kants System" (Eth. S. 65). Daß auch Platon in der Wissenschaft, und zwar namentlich in der Mathematik und den naturwissenschaftlichen Fächern (Musik, Sternkunde), wurzelt, kann nicht verkannt werden. Der Menon beweist es, der Staat schildert ausführlich den Weg, der durch die einzelnen Wissenschaften zur Philosophie führt. Das Apodiktische des mathematischen Beweises gilt als Musterbeispiel für das Verfahren der philosophischen Überführung: jede Beweisführung durch einen Wahrscheinlichkeitsgrund wird wie in dieser Wissenschaft abgelehnt, so Theät. 162 E: „Nicht den geringsten Beweis (ἀπόδειξιν) und keine Notwendigkeit führt ihr an, sondern bedient euch der Wahrscheinlichkeit (τῷ εἰκότι), und wenn Theodoros oder irgendein anderer Geometer mit Hilfe dieser seine Kunst üben wollte, so wäre er aber auch nicht das geringste wert." Trotzdem aber ist der Standpunkt Platons zur Wissenschaft als Faktum ein durchaus verschiedener. Man kann bei Platons Verfahren den obigen Satz umdrehen und sagen: Nicht die Philosophie ist auf das Faktum von Wissenschaften angewiesen, sondern das Faktum der Wissenschaft auf Philosophie.

Denn wie kann ich von Wissenschaft reden, wenn ich nicht weiß, was Wissen ist? Wie unterscheidet sich irgend eine Grundlegung von Meinung (δόξα), wenn ich mir sagen muß, daß ich eine unbedingt gültige Grundlegung nicht kenne und weiß? Das führt der Theätet mit schneidender Folgerichtigkeit durch, das war im Grunde auch im Staate damit gesagt, daß die mathematischen Wissenschaften über ihre Grundlegungen nicht hinausgehen. Ein „Faktum der Wissenschaft" gibt es für Platon im strengsten Sinne nicht, denn Wissenschaft bedeutet Gewißheit, und wo gibt es Gewißheit, wenn sie nicht unbedingt allgemeingültig abgeleitet ist? Und so wird dasjenige, worauf Kant von der sicheren Deduktion der Naturerkenntnis aus als auf eine Idee, wenn allerdings auch notwendige Idee und „unvermeidliches Bedürfnis der Vernunft", hinausschaut, für Platon das unmittelbare Ziel seines Forschens: die Einheit der Begründung für Sittlichkeit und Natur. In solchem Grade ist ihm dies der Ausgangspunkt aller wirklichen Gewißheit, daß ihm die „sogenannten Künste" wie Geometrie und die verwandten Wissenschaften, „für welche die Grundlegungen Ausgangspunkte bedeuten, . . . weil sie nicht zum Ausgangspunkt zurückgehend forschen, sondern von Grundlegungen aus, darüber keine denkende Einsicht (νοῦν) zu haben scheinen . . ., obwohl sie mit dem rechten Ausgangspunkt denkender Einsicht zugänglich werden. Denkmeinung (διάνοιαν) aber scheinst du mir das Verhalten der Geometer und ihresgleichen zu nennen und nicht denkende Einsicht, weil die Denkmeinung etwas zwischen Meinung und denkender Einsicht ist" (511 C D). So kommt es, daß Platons Grundrichtung gerade auf dem Gipfel seiner Philosophie allem Faktum der Wissenschaft gegenüber verneinend ist und mit dem Verhalten Kants, der auf dieser Grundlage recht, im Gegensatze steht.

Wenn nun aber Platon zu der Welt der Meinung, zum Gegebenen zurückkehrt, so wendet sich naturgemäß seine Darstellung den grundlegenden Unterscheidungen in der Naturanschauung zu, den apriorischen Begriffen, die eine Natur erst möglich machen und begründen. All dies behandelt Platon als „Meinung", denn diese apriorischen Begriffe sind aus dem einheitlichen Grunde nicht begrifflich abgeleitet. Aber das Verfahren der genauen Begriffsbestimmung wendet Platon natürlich auch auf diesem Gebiete an, und da genaue Begriffsbestimmung schließlich in gewissem Grade immer Deduktion ist, führt sie bei diesen aprio-

rischen Begriffen, deren Bestimmung immer ins Transzendentale führen muß, zu starken Übereinstimmungen mit Kants Transzendentalphilosophie: Diese bestehen in der Feststellung des kontradiktorischen Gegensatzes zwischen dem mechanisch-notwendigen Naturgeschehen auf der einen und dem Leben und der geistigen Ursächlichkeit auf der anderen Seite (vgl. die „zwei Kausalitäten" der Kritik der Urteilskraft), daran anschließend die Behandlung der Frage nach dem Wesen der Materie, die dazu führt, die Frage nach dem Wesen von Raum und Zeit aufzurollen. Wilamowitz hat recht, wenn er dies als eine der bedeutendsten Leistungen Platons hinstellt: „Daß die Kategorien von Raum und Zeit auf das Seiende gar nicht anwendbar sind, diese Wahrheit spricht er mit vollkommener Deutlichkeit aus, eine seiner großen Entdeckungen, die durchaus nicht nach Gebühr gewürdigt werden" (I, S. 595).

Der Begriff, auf welchem die Realität sich aufbaut, ist der der Ursächlichkeit. Welche grundlegende Bedeutung dieser Begriff für Kants ganzes kritisches Werk hat, braucht nicht näher erörtert zu werden. War es doch Humes Kritik an diesem Begriffe, die ihn — abgesehen von den Antinomien — aus dem dogmatischen Schlummer weckte und seine kritische Philosophie veranlaßte. In der Herausarbeitung der konstituierenden Bedeutung dieses Begriffes für die Natur und seine Deduktion hat denn auch die Kantische Philosophie ihren höchsten Ruhm gefunden. Auch Platon behandelt nun jedesmal, wenn er auf das Wesentliche des sinnlich Gegebenen, der Natur, zu sprechen kommt, diesen Begriff. Schon im Phädon wird die Naturforschung (φύσεως ἱστορία) als Erkenntnis der Ursache bezeichnet, „wodurch ein jedes wird und wodurch es vergeht und wodurch es ist" (96 A). Wo es sich um das „Sein" als Realität handelt, wird dieses bestimmt als Wirksamkeit (δύναμις) (Soph. 247 E). Der Philebus führt außer den drei Gattungen, πέρας, ἄπειρον und μικτόν, welche das Sein zustande bringen, noch als notwendige Ergänzung eine vierte an, die Ursächlichkeit. Wo sonst, im Phädrus, Politicus und in den Gesetzen die Frage nach der Weltanschauung auftaucht, da ist es dieser Grundbegriff, der erörtert wird, und der Timäus, der Platons Weltbild entwickelt, geht ganz und gar von ihm aus. Gleich diese Umschau zeigt freilich auch, daß dabei doch ein grundsätzlicher Unterschied zwischen beiden Denkern

besteht. Bei Kant kann man sagen, der Begriff der Ursächlichkeit ist der Mittelpunkt des ganzen Lehrgebäudes; bei Platon steht er zwar auch im Mittelpunkt, sobald die Natur und die Realität behandelt wird; aber Natur und Realität bilden eben nicht den Mittelpunkt seiner Philosophie. Er weist sie in das Gebiet der Meinung, der δόξα, und nur an einer Stelle, im Sophisten, versucht er den Realitätsbegriff mit dem Kernpunkt seiner Philosophie zu verknüpfen, versucht er, über ihn begriffliche Gewißheit zu erlangen, aber vergebens.

Auch bei Behandlung der Ursächlichkeit selbst ist das Verhalten der beiden Denker zunächst durchaus verschieden, ja gegensätzlich. Kant steht fest auf dem Boden der unverbrüchlichen Naturnotwendigkeit, der lückenlosen gegenseitigen Bedingtheit alles natürlichen Geschehens. Platons Ausgangspunkt bildet überall die Zweckursache, für das Ganze des Weltgeschehens die göttliche Einwirkung und Ordnung (Phädon, Sophist, Politicus, Philebus, Gesetze), für das einzelne die belebte Natur und die Seele (Phädrus, Sophist, Gesetze). Trotz dieser ursprünglich gegenteiligen Richtung führt aber beide Denker das gleiche begriffliche Verfahren (das Verfahren der Begriffsbestimmung und des λόγον διδόναι) dazu, den einseitigen Ursächlichkeitsbegriff mit dem Begriff des Geistigen in Beziehung zu setzen und auf diese Weise den kontradiktorischen Gegensatz der beiden Arten der Ursächlichkeit, des Naturmechanismus und der Spontanursache, unter dem Oberbegriff der Ursächlichkeit herauszuarbeiten. Beide verlangen dann übereinstimmend die Vereinigung beider Kausalitäten und Begründung ihres gegenseitigen Verhältnisses in einem geschlossenen Weltbilde.

Die kontradiktorische Natur eines Gegensatzes zeigt sich daran, daß mit der Verneinung des einen Gliedes das andere gegeben ist. So wird bei Kant die teleologische Beurteilung zunächst als Limitierung der mechanischen Kausalität eingeführt; wir brauchen „ein Prinzip mehr“ für die Beurteilung der Naturerscheinungen, „wo die Gesetze der Kausalität nach dem bloßen Mechanismus derselben nicht zulangen“ (Kr. d. Urteilskraft S. 269). Dieses Prinzip besteht darin, daß der Natur „außer ihrem Mechanismus (nach bloßen Bewegungsgesetzen) noch eine andere Art von Kausalität zukomme, nämlich die der Endursachen, unter denen jene (der bewegenden Kräfte) nur als Mittelursachen ständen“ (S. 315). Ganz unmittelbar ausgesprochen findet sich

übrigens auch in der Kritik der Urteilskraft die kontradiktorische Natur der beiden Kausalitäten (S. 289/290): „Eine solche Kausalverknüpfung wird die der Endursachen (nexus finalis) genannt. Man könnte die erstere vielleicht schicklicher die Verknüpfung der realen, die zweite der idealen Ursachen nennen, weil bei dieser Benennung zugleich begriffen wird, daß es nicht mehr als diese zwei Arten der Kausalität geben könne.“ Deutlicher wird das noch in den „Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaften“, nach deren Aufstellungen nicht nur das Leben und die geistige Ursächlichkeit als Verneinung der Naturkausalität, sondern umgekehrt auch diese als Verneinung des Lebens offenbar wird. Als das für die gesamte Naturwissenschaft gründlegende Prinzip wird hier das Trägheitsgesetz (III, Lehrs. 3, Anm.) genannt: „Auf dem Gesetze der Trägheit (neben dem der Beharrlichkeit der Substanz) beruht die Möglichkeit einer eigentlichen Naturwissenschaft ganz und gar.“ Die Trägheit aber wird gekennzeichnet als ein rein verneinender Begriff; sie bedeutet das Absehen von einem jeden geistigen Bestimmungsgrunde, von jeder Spontaneität, und ihr Wesen ist mit dieser verneinenden Bestimmung erschöpfend ausgedrückt: „Die Trägheit der Materie ist und bedeutet nichts anders als ihre Leblosigkeit, als Materie an sich selbst. Leben heißt das Vermögen einer Substanz, sich aus einem inneren Prinzip zum Handeln, einer endlichen Substanz sich zur Veränderung, und einer materiellen Substanz sich zur Bewegung oder Ruhe, als Veränderung ihres Zustandes, zu bestimmen. Nun kennen wir kein anderes inneres Prinzip einer Substanz, ihren Zustand zu verändern, als das Begehren, und überhaupt keine andere innere Tätigkeit als Denken, mit dem, was davon abhängt, Gefühl der Lust oder Unlust und Begierde oder Willen. Diese Bestimmungsgründe aber und Handlungen gehören gar nicht zu den Vorstellungen äußerer Sinne und also auch nicht zu den Bestimmungen der Materie als Materie. Also ist alle Materie als solche leblos. Das sagt der Satz der Trägheit und nichts mehr. Wenn wir die Ursache irgendeiner Veränderung der Materie im Leben suchen, so werden wir es auch sofort in einer anderen, von der Materie verschiedenen, obzwar mit ihr verbundenen Substanz zu suchen haben“. Eine Verwaschung dieser Prinzipien nennt Kant den „Tod aller Naturphilosophie“, wie z. B. den Hylozoismus. Es wird dann sogar noch der Trägheitsbegriff

als verneinend ausdrücklich gekennzeichnet: „Aus ebendemselben Begriffe der Trägheit, als bloße Leblosigkeit, fließt von selbst, daß sie nicht ein positives Bestreben, seinen Zustand zu erhalten, bedeute. Nur lebende Wesen werden in diesem letzteren Verstande träg genannt, weil sie eine Vorstellung von einem anderen Zustande haben, den sie verabscheuen und ihre Kraft dagegen anstrengen." Die Einfachheit und vermeintliche Kindlichkeit der Platonischen Darstellungsweise pflegt darüber hinwegsehen zu lassen, daß alle wesentlichen Punkte dieses Kantischen Gedankenganges im 10. Buch der Gesetze in dem Nachweis enthalten sind, daß der Materialismus durch die Tatsache des Lebens widerlegt wird. Der Materialismus war hier entwickelt als die Begründung eines unverbrüchlichen Naturgesetzes, aus dem alles Geschehen, auch alles Leben und jede geistige Wirksamkeit abzuleiten sei. 889 B: „Feuer, Wasser, Erde und Luft sind durch Natur und Zufall, und nichts von ihnen durch eine absichtliche Einwirkung (τέχνῃ), und alle Körper ferner, wie Erde, Sonne, Mond und Sterne, sind durch diese gänzlich unbeseelten Ursachen entstanden." Aus solchen materiellen Ursachen „dem Zufall gemäß nach Notwendigkeit" (κατὰ τύχην ἐξ ἀνάγκης) entstanden auch die Lebewesen, Tiere und Pflanzen, „nicht durch geistige Einwirkung . . ., sondern, wie gesagt, durch Natur und Zufall". Körperliche Wirksamkeit ist das „Ursprüngliche", alles Geistige ist als „sekundär" daraus abzuleiten (τέχνην δὲ ὕστερον ἐκ τούτων ὑστέραν γενομένην), und so werden ausdrücklich alle geistigen Wesenheiten, wie Recht, Sitte, Gerechtigkeit auf diese materiellen Ursachen zurückgeführt (889 E). Gegen diesen Gedankengang wird das Kontradiktorische des Naturbegriffs und des Lebensbegriffs in einer ganz eigentümlichen Eindringlichkeit und Faßlichkeit dadurch vor Augen gerückt, daß zunächst eine ganz abstrakte, kontradiktorische Setzung gemacht wird und auf diese dann die Begriffe des Lebens und der Natur zurückgeführt werden. Es werden einander gegenübergestellt „die sich selbst bewegende Bewegung" und die Bewegung, die durch etwas anderes verursacht wird (894 b f.): „Es soll also immer die eine Bewegung die sein, welche anderes zwar zu bewegen vermag, sich selbst aber nicht; die aber, welche immer sowohl sich selbst als auch anderes zu bewegen vermag, in Mischung, Scheidung, Zunahme und dem Gegenteil, im Entstehen und Vergehen, soll die andere eine sein von allen Bewegungen." Das

Kontradiktorische dieser ganz abstrakten Begriffe ist unmittelbar gewiß, denn sie beruhen auf einer Setzung, und doch ist mit ihnen das Wesentliche des Unterschiedes jeder natürlichen und geistigen Kausalität ausgesprochen. Das Wesentliche des Naturgesetzes besteht nach Kant darin, „daß alles, was geschieht, eine Ursache habe“, und daß, „wenn man in der ganzen Reihe aller Begebenheit lauter Naturnotwendigkeit anerkennt . . ., eine ursprüngliche Handlung . . . von der Kausalverknüpfung der Erscheinungen nicht zu erwarten“ ist, und er fügt hinzu, daß durch „dieses Gesetz . . . Erscheinungen allererst eine Natur ausmachen“ (r. V. S. 570—573). Mit der Unterscheidung eines Vorganges, von dem wir die Ursache nicht außerhalb seiner selbst, sondern in ihm selbst suchen, ist somit die Unterscheidung zwischen dem natürlichen Kausalzusammenhang und dem, was außerhalb desselben notwendig liegen muß, schon gegeben. Und dieser kontradiktorische Gegensatz zu dem natürlichen Kausalzusammenhang liegt in dem, was als Verneinung der äußerlichen Verursachung, als „sich selbst bewegende Bewegung“ begrifflich gekennzeichnet ist, im Leben und Seelischen, der geistigen Kausalität. Kants Satz: „Wenn wir die Ursache irgendeiner Veränderung der Materie im Leben suchen, so werden wir es auch sofort in einer anderen, von der Materie verschiedenen, obzwar mit ihr verbundenen Substanz zu suchen haben,“ entspricht genau dem Sachverhalt, den Platon durch den anschließenden Dialog zum Ausdruck bringt (895 C f.): „Wenn wir diese ⟨die sich selbst bewegende Bewegung⟩ geschehen sehen irgendwo in erd-, wasser- oder feuerartigem Stoffe, ob er nun getrennt oder gemischt sein mag, wie bezeichnen wir denn dann das, was in solchem Stoffe vor sich geht? — Fragst du mich danach, ob wir ihm das Leben zusprechen, wenn es sich selbst bewegt? — Ja! — Nun also selbstverständlich: Leben!“ Wenn dann weiter im Lebendigen die Wirksamkeit einer Seele gesehen wird (895 C) und als die Bestimmungen des Seelischen „Gesinnung, Sitte, Wollungen, Überlegungen, wahre Meinungen, Sorgen und Erinnerungen“ genannt werden (896 C), so ist damit genau dasselbe gesagt, was Kant dahin ausdrückt: „Leben heißt das Vermögen einer Substanz, sich aus einem inneren Prinzip zum Handeln“, also „einer materiellen Substanz sich zur Bewegung oder Ruhe, als Veränderung ihres Zustandes, zu bestimmen. Nun kennen wir aber kein anderes inneres Prinzip

einer Substanz, ihren Zustand zu verändern, als das Begehren, und überhaupt keine andere innere Tätigkeit als Denken, mit dem, was davon abhängt, Gefühl der Lust oder Unlust und Begierde oder Willen“ (s. oben!). Platon formuliert dann abschließend das Ergebnis der Untersuchung dahin, daß der Begriff des Lebens auf einer solchen ursprünglichen Kausalität beruht und mithin den Gegensatz zu jeder natürlichen Ableitung bedeutet, die ein Zurückgehen zu immer weiteren Ursachen verlangt, „soweit in der Zahlenreihe man zählen will“ (896 B). „Wofür also ‚Seele‘ (oder Leben! = ψυχή) die Bezeichnung ist, was ist davon der begriffliche Sinn (λόγος)? Wissen wir einen anderen als den eben jetzt angegebenen, nämlich die Bewegung, die sich selbst zu bewegen vermag? . . . Also hat den begrifflichen Sinn der Selbstbewegung dieselbe Wesenheit, von der man allgemein die Bezeichnung Seele (Leben) gebraucht“ (896 A). Damit ist unwiderleglich nachgewiesen, daß das Geistige und Seelische niemals dem Körperlichen gegenüber etwas Abgeleitetes sei, sondern in dem Begriff des Seelischen ist die Spontaneität der Ursache enthalten, während das „naturnotwendige Geschehen“ (κατὰ τύχην ἐξ ἀνάγκης 889 C) notwendig stets auf eine weitere Ursache zurückverweist: „Die Bewegung, die durch etwas anderes in etwas anderem geschieht, aber niemals eine Möglichkeit bietet, daß etwas sich in sich selbst bewegt, ist sekundär (δευτέρα) . . ., die das Wesen der Veränderung eines unbeseelten Körpers ausmacht“ (896 B) [1].

[1]) Das kontradiktorische Verhältnis zwischen Materie und Leben kommt bei Kant namentlich auch im Opus Postumum häufig zum Ausdruck. Altpreuß. Mon. XIX, S. 74, wird ausgeführt, daß das Leben aus Materie nicht zu erklären ist. S. 472 heißt es direkt: „Lebende Materie ist contradictio in adiecto, das dirigierende Prinzip ist immateriell“, ebs. S. 571, 578: wird die „belebte Materie“ als „kontradiktorisch“ bezeichnet. XXI, S. 359: „daß ein organischer Körper belebt ist, ist ein identischer Satz“. Besonders bezeichnend ist die Definition XXI, S. 124: „Leben in strikter Bedeutung des Wortes ist das Vermögen der Spontaneität eines körperlichen Wesens“; vgl. XXI, S. 125, 356, 359, 588.

Daß übrigens der Begriff des Lebens durchaus formal ist, obwohl er über den Naturmechanismus hinausweist, und daß in ihm die klarste Bestätigung der Kantischen Philosophie liegt, kann hier nur angedeutet werden: Schon in meiner Dissertation (S. 12—13) habe ich ausgeführt, daß die reine Negativität gegen den Naturmechanismus, die das erste Merkmal des „Lebens“ ist, unbedingt zu einer Kausalität aus Zwecken führen m u ß. Denn solange eine Bewegung lediglich unbestimmt ist, k a n n sie gar nicht die Naturursächlichkeit negieren. Wenn sie sich dieser nicht fügen sollte, so m ü ß t e ja nach

Mit dieser grundsätzlichen Gegenüberstellung von Leben und geistiger Kausalität auf der einen, Naturnotwendigkeit auf der anderen Seite zeigen nun alle die sonstigen Stellen, an welchen Platon über dies Thema handelt, Übereinstimmung: der kontradiktorische Gegensatz ist überall betont, mag es sich nun um das einzelne Lebewesen oder um die Betrachtung des Weltalls handeln. Im Phädon wird die geistige Ursächlichkeit an einem psychologischen Beispiel vorgeführt: Wer die geistige Ursächlichkeit im Weltall auf körperliche Verhältnisse zurückführen will, der fährt so töricht wie der, welcher sagt, Sokrates' Sehnen und Knochen und nicht sein sichtlicher Wille seien die Ursache dafür, daß er im Gefängnis sitzt. Das wird sofort verallgemeinert auf das untergeordnete Verhältnis der materiell-mechanischen Ursache unter die geistige überhaupt, was hier so ausgedrückt wird, daß nur die geistige Ursache wirklich Ursache, die materielle immer nur Mittel sein kann. „Derartiges Ursache zu nennen, ist allzu widersinnig. Wenn man aber sagt, daß ohne den Besitz von derartigem, nämlich Knochen, Sehnen und anderem der Art, ich nicht imstande wäre, nach meiner Entschließung zu verfahren, dann redet man recht.“ Wenn man diesen Unterschied nicht macht, so bedeutet das, „daß man nicht imstande ist, auseinander-

---

einem natürlichen Prinzip gesucht werden, bis sie sich fügt. Nach dem Gedanken des Transzendentalismus muß diese Naturgemäßheit da, wo sie sich nicht ergibt, gefordert werden. Soll also die Bewegung eines Körpers den Naturmechanismus verneinen, so ist dies nur dadurch möglich, daß sich in dieser Verneinung der Natur selbst eine Gesetzmäßigkeit, eine Einheitlichkeit zeigt. Ein Körper, der einmal oder gelegentlich den Naturmechanismus negiert, wird niemals für belebt gehalten, sondern diese Erfahrung wird verworfen: es wird einfach angenommen, irgendein bestimmter natürlicher Grund für die Bewegung war da. Es muß also in dieser Verneinung der Natur Wesentlichkeit und Gesetz liegen, sie muß zweckmäßig sein, und die abstrakteste Zweckmäßigkeit ist die Erhaltung des betreffenden Körpers oder, umfassender betrachtet, die Erhaltung der Art. So muß sich die Zweckmäßigkeit, die Angepaßtheit an den Zweck, die Gestalt zu erhalten, als Grundsatz in immer fortschreitender Vereinzelung der Forschung ergeben, eine Aufgabe, die unendlich sein muß, denn mit jeder mechanischen Erklärung wäre der Begriff des Lebens aufgegeben. — Auch dieser Begriff enthält also einen Formalismus, aber gewissermaßen einen sekundären: primäre Form der Erfahrung überhaupt ist der Naturmechanismus, der Lebensbegriff aber ist die Form der Verneinung dieser Form, d. h. die Form, welche es möglich macht, das, was außerhalb der primären Form liegt, zum Gegenstand der Erfahrung zu machen.

zuhalten, daß etwas anderes das ist, was wirklich ursächlich ist, und das, ohne welches das Ursächliche niemals ursächlich sein kann" (99 B). Damit ist grundsätzlich dasselbe gesagt wie in den Gesetzen 897 A: „Erstwirkende Bewegungen übernehmen die sekundär wirkenden Bewegungen von Körpern und leiten alles zum Wachsen und zum Schwinden, zur Scheidung und zur Mischung." Wie im Phädon und in den Gesetzen, so ist auch im Phädrus von der Spontaneität des Lebendigen, die hier in genauer Übereinstimmung mit den Gesetzen als Selbstbewegung gekennzeichnet ist, der Schluß auf das Weltall gezogen: „Das Wesen (λόγος) und der begriffliche Sinn selbst der Seele ist es, von sich selbst bewegt zu sein . . . Denn jeder Körper, dem von außen die Bewegung kommt, ist unbeseelt; der aber, dem sie von innen aus ihm selbst kommt, ist beseelt, weil dies das Wesen der Seele ist" (245 E f.). Deshalb, so wird geschlossen, muß die Bewegung des ganzen Weltalls letzten Endes aus seelischer Wirksamkeit hergeleitet werden, ein Übergang, den auch der Philebus und Politicus bieten: Da die Körper der Lebewesen all ihren Stoff dem Weltall entnehmen, muß auch die Seele aus der Seele des Weltalls abzuleiten sein (Phileb. 30 A). „Die Ursächlichkeit ergibt bei uns Seele, wirkt in uns Körperpflege und ärztliche Kunst, wenn der Körper krank wird, ordnet und heilt das Verschiedenartigste und wird als ganze und vielartige Weisheit bezeichnet . . . Soll sie nicht . . . im ganzen Weltall das Wesen des Schönsten und Achtenswertesten hervorgebracht haben?" (30 B). „. . . Also ist . . . im All . . . eine nicht schlechte Ursache, die Jahre, Gezeiten und Monate ordnet und einrichtet und mit größtem Recht als Weisheit und Einsicht bezeichnet wird." Ausdrücklich wird auch für das Weltall eine oder mehrere Seelen gefordert, weil „Weisheit und Einsicht ohne Seele niemals bestehen können" (30 C). Auch in der mythischen Dichtung des Politicus äußert sich dieselbe Anschauung; nachdem Gott die Welt aus seiner eigenen Leitung entlassen hat, äußert sich in dieser selbst Spontaneität, geistige Ursächlichkeit, und es wird also ein Lebewesen: „Das All aber dreht sich wiederum selbsttätig nach der anderen Seite; es ist ein Lebewesen und hat Vernunft empfangen von dem, der es am Anfang geordnet hat" (269 C D), wie denn auch im Philebus die ganze Ausführung sich gegen die materialistische Leugnung der geistigen Ursächlichkeit richtet, die ganz ähnlich zum Aus-

druck gebracht wird wie in den Gesetzen: „Sollen wir sagen, daß die Gesamtheit und dies sogenannte All die Gewalt des blinden, überlegungslosen Ungefährs und der Zufall regiert, oder sollen wir im Gegenteil wie unsere Vorfahren sagen, daß Einsicht und eine gewisse staunenswerte ordnende Vernunft es ständig lenken?“ (28 D) Kürzer, aber im wesentlichen natürlich auch gleichartig ist der Beweisgang im Sophisten; gegenüber der Aufstellung: „Körper und Wesenheit sei dasselbe“, wird die Tatsache der Anwendung des Begriffs eines Lebewesens angeführt, womit Seele und also auch geistige Bestimmungen, wie Gerechtigkeit, als etwas Wirksames und also Seiendes zugestanden seien (246 E).

Diese Übersicht zeigt, wie einheitlich und in sich geschlossen diese aus begrifflicher Zergliederung des Seelen- und Lebensbegriffs gewonnene Anschauung Platons ist. Trotzdem aber ist sie „Meinung“, wie alles, was wir über die Natur außer uns sagen können, und Platon macht nur einmal, im Sophisten, den Versuch, die sinnliche Wirklichkeit durch Ableitung aus dem Begriff des „Seins“ in das Gebiet unbedingt gewisser Erkenntnis hereinzuziehen. Zur Durchführung und Ausgestaltung kommt diese Aufgabe daher erst, nachdem das Streben nach unbedingt einheitlicher Grundlegung in der Idee des Seins und des Guten aufgegeben ist und Platon infolgedessen wieder stärkere Teilnahme an dieser Welt des realen Geschehens, am Gegenstande der Meinung empfindet. Schon im Schlußteil des Sophisten (265 C) zeigt sich plötzlich Sinn für das Religiöse. Während die oben genannte Beweisführung gegen die Materialisten (264 f.) in dem früheren Teile des Sophisten ganz ohne religiöse Färbung war und rein theoretisch geführt wurde, wird hier dieselbe Frage nach der Wirklichkeit der geistigen Ursächlichkeit — („ob die Natur ⟨alle Wesen der Welt⟩ hervorbringt auf Grund einer selbsttätigen Ursache und ohne hervorbringende Einsicht oder ob mit begrifflicher Überlegung und göttlichem Wissen, das von Gott ausgeht“, 265 C) — in das Gebiet des Religiösen gezogen. Die eigentümlich vorsichtig zurückhaltende Ausdrucksweise über die Art des Beweises, der hierfür erbracht werden kann, ist sehr bezeichnend. Daß ein unbedingtes Wissen auf diesem Gebiete nicht gegeben werden kann, hält Platon fest, und doch soll der Beweis überzeugend sein. So sagt er, er könne ihn führen, μετὰ πειθοῦς ἀναγκαίας, mit notwendiger Überredung, wobei zu beachten ist, daß die πειθώ, die Überredung, noch im

Timäus als das Kennzeichen der Meinung, des nicht sicher Beweisbaren, angegeben wird (51 E). Es steht dies auf derselben Stufe wie die oben erwähnte Ausdrucksweise des Politicus 309 C, die dieselbe vorsichtige Zurückhaltung, die Meinung, die doch dem Wissen sich nähern soll, bietet und gleichfalls für die Bedeutung, die nun das Religiöse gewinnt, bezeichnend ist: „Wenn über das Schöne, Gerechte, Gute und ihr Gegenteil die wahrhaft seiende wahre Meinung mit Festigung in den Seelen entsteht, nenne ich sie göttlich in einem gottgesegneten Geschlechte." So tritt denn für die Forderung der Gewißheit im rationalen Sinne in gewisser Weise der Sinn für das Übersinnliche, das Verlangen nach einer durchgehenden religiösen Welterklärung ein. Nicht freilich so, daß dies nun als die Gewißheit des Glaubens irgendwie Ersatz leisten sollte für die Gewißheit des λόγον διδόναι. Wir sahen, daß noch im Timäus der grundlegende Unterschied zwischen Meinung und Wissen aufrechterhalten und aufs schroffste herausgearbeitet wurde, und daß die gesamte Welterklärung und mit ihr die Religion in das Gebiet der Meinung verwiesen wurde und aus dem des Wissens nach wie vor verbannt blieb. Aber die Forderung der Gewißheit hat ihre Schwungkraft verloren, und so wird denn tatsächlich das Suchen nach dem Sinn in dieser Welt des Geschehens der Mittelpunkt des Platonischen Strebens, wird der Weg, von dem er das Heil erwartet. So kommt es zu der Aufgabensetzung des Timäus: „Man muß zwei Arten von Ursache unterscheiden, die eine notwendig, die andere göttlich, und man muß nach der göttlichen in allem forschen, um Seligkeit des Lebens zu gewinnen, soweit unsere Natur dessen fähig ist, die notwendige aber um jener willen, aus der Erwägung, daß ohne jenes es unmöglich ist, dies selbst, wonach wir im Ernste trachten, allein zu erkennen oder auch zu ergreifen oder irgendwie anders daran teilzuhaben" (68 E f.).

In dieser Anführung ist schon vorausgenommen, was für die Darstellung des Weltbildes im Timäus kennzeichnend ist: Daß Platon das unbedingte Bedürfnis hatte, die Gegensätze teleologischer und mechanistischer Weltanschauung zu überwinden, die verschiedenen Prinzipien in einer Darstellung zu vereinigen. Daß dies die Grundabsicht des ganzen Dialogs ist, beweist der Aufbau und wird auch von Platon ausdrücklich ausgesprochen. So stark, wie wir sahen, bei ihm Sinn fürs Religiöse vorwaltet — in den Gesetzen bietet dies ja in der ganzen Auf-

rollung des teleologischen Problems die Veranlassung und tritt auch in Sophist, Politicus und Philebus aufs deutlichste hervor —, so muß doch eine folgerichtig durchgeführte Weltanschauung beide Betrachtungsweisen vereinigen und muß ihr gegenseitiges Verhältnis im Rahmen des Naturbildes verfolgen und klarlegen. Diese Notwendigkeit kann man schon in der Bemerkung des Phädon angedeutet finden, daß die geistige Ursache ohne die materielle nicht wirken kann, und darin, daß der Sophist den Oberbegriff beider Kausalitäten, die Wirksamkeit (δύναμις) zum Inbegriff der Realität macht. Der Begriff der Ursache ist nun für Platon im Timäus der von Anfang an betonte und festgehaltene Gesichtspunkt für die Darstellung. Auf ihm ist die ganze Gliederung des Werkes aufgebaut. „Alles Werdende muß notwendigerweise infolge irgendeiner Ursache werden. Denn unmöglich ist es für jedes, ohne Ursache ein Werden zu empfangen“ (28 A). So wird denn ohne nähere Begründung eine teleologische Ursache, eine schaffende Gottheit angeführt und aus ihren Absichten die Schöpfung der ganzen Natur, sofern sie durch geistige Ursächlichkeit zu erklären ist, geschildert, von der Weltseele, der Gestirngötter bis herab zum Menschen. Diese Ausführung würde dem religiösen Bedürfnis gerecht werden, würde aber nicht der Forderung entsprechen, auch dem Mechanischen in der Natur gerecht zu werden. Deshalb wird 46 D die Einseitigkeit des bisherigen Verfahrens festgestellt und dabei durch die Ausdrucksweise, die sowohl die Unterscheidung des Phädon in wirkliche Ursache und untergeordnete Ursache wie die Bestimmung des Lebens und des Seelischen als Selbstbewegung bringt, bewiesen, daß hier die von uns gefundene grundsätzliche, kontradiktorische Scheidung der zwei Kausalitäten vorliegt. Die Darstellung der körperlichen Erschaffung des Menschen hat schon tief in die materiellen Verhältnisse hineingeführt; in Hinsicht darauf heißt es 46 C: „All dies gehört zu den Mitursachen, die Gott als untergeordnete gebraucht, wenn er das Wesen des Besten nach Möglichkeit ins Werk setzt. Von den meisten aber wird dies nicht für Mitursache, sondern für Ursache von allem gehalten, wenn es Kälte und Wärme, Erstarrung und Schmelzung und alles der Art veranlaßt, ohne doch irgendwozu begriffliche Überlegung oder denkende Einsicht irgendwie haben zu können. Denn unter allem Seienden ist es allein die Seele, der man denkende Einsicht zuschreiben darf. Diese aber ist unsichtbar,

Feuer aber, Wasser, Erde und Luft sind alles sichtbare Körper." Man muß also „die Ursachen der bewußten Natur zuerst verfolgen, alle die aber, die von solchem ausgehen, das von anderem bewegt wird und dann erst aus Notwendigkeit anderes bewegt, an zweiter Stelle". Daß hier dieselbe Übereinstimmung mit Kants Auffassung vom Wesen des Lebens vorliegt, die wir in den Gesetzen feststellten, bedarf keiner verwickelten Beweisführung. Leben ist nach Kant (Met. Anf. d. Nat. III, Lehrs. 3 Anm.) „das Vermögen einer Substanz, sich aus einem inneren Prinzip zum Handeln", d. h. bei „einer materiellen Substanz, sich zur Bewegung oder Ruhe, als Veränderung ihres Zustandes, zu bestimmen". Damit ist das Wesen der Ursache, die wir nicht außerhalb des betreffenden Gegenstandes suchen, ist die „sich selbst bewegende Bewegung" klar gekennzeichnet, und sogar der Grund, weshalb wir diese innere und also geistige Ursächlichkeit tatsächlich (bei Kant: „Denken mit dem, was davon abhängt") nicht in der Materie suchen dürfen, stimmt mit dem Timäus überein: sie „gehören gar nicht zu den Vorstellungen äußerer Sinne und also auch nicht zu den Bestimmungen der Materie als Materie", wie Kant sagt, — „Seele ist unsichtbar, während Feuer, Wasser, Erde und Luft alles sichtbare Körper sind", wie Platon es ausdrückt. Dabei darf man an dem Ausdruck „Seele" keinen Anstoß nehmen. Der Begriff ψυχή kann ebensogut als Leben wie als Seele gefaßt werden. Es sind nicht zwei „Bedeutungen", die hier vorliegen, sondern die Urbedeutung der gegen die Naturnotwendigkeit sich äußernden Wirksamkeit, in der das Seelische wie das Leben gleicherweise wurzelt. Wie abstrakt dieser Begriff zu fassen ist, zeigt der gleich darauf gebrauchte Ausdruck „bewußte Natur" (ἔμφρων φύσις). Diese mit aller Schärfe hier aufgestellte Unterscheidung zwischen Lebendigem und Totem, zwischen ideeller und materieller Kausalität wird nun im Gegensatz zu der bisher einseitig teleologischen Darstellung zur Aufgabe gemacht: „Demgemäß müssen auch wir verfahren. Darstellen müssen wir beide Arten der Ursachen, aber mit Unterscheidung deren, die mit Einsicht Schönes und Gutes bewerkstelligen, und deren, die ohne Bewußtsein immer nur ohne Ordnung das Zufällige ausführen" (46 E).

Danach wird denn auch verfahren. Am Anfang des XVII. Kapitels (47 E) wird die teleologische Darstellung abgebrochen und auf vollständig neuer Grundlage das mechanische Prinzip durch-

geführt: „Der bisherige Verlauf der Darstellung hat, von Geringfügigem abgesehen, entwickelt, was durch Einsicht bewerkstelligt worden ist. Aber man muß auch in der Darstellung hinzufügen, was durch Notwendigkeit geschieht. Denn die Entstehung dieser Weltordnung kam zustande als eine Vereinigung aus dem Zusammentritt von Notwendigkeit und Einsicht. Und die Einsicht herrschte über die Notwendigkeit dadurch, daß sie sie dazu brachte, das meiste von dem Werdenden zum besten zu führen. So also, indem in solcher Weise und auf solche Art Notwendigkeit bewußter Beredungsgabe nachgab, fügte sich uranfänglich dieses Weltall zusammen ... So müssen wir nun also wieder umkehren und wie über unser damaliges Thema über dieses wiederum von Anfang an neu beginnen, indem wir wiederum einen für gerade diesen Zweck sich schickenden zweiten Ausgangspunkt nehmen" (47 E f.). So wird denn von neuem auf erkenntnistheoretischer Grundlegung eine Welterklärung auf Grund des Wesens der Naturnotwendigkeit gegeben und in diesem Sinne die einzelnen Stoffe in ihrer Wirksamkeit auf die sinnlichen Empfindungen geschildert; am Schlusse dieser Darlegung wird dann wieder auf die grundsätzliche Beziehung und Ergänzung beider Betrachtungsweisen zurückgegriffen. 68 E: „Alles dies, das damals so aus Notwendigkeit entstanden war, übernahm der Werkmeister des Schönsten und Besten im Werdenden, ... indem er sich der derartigen Ursachen als untergeordneter bediente, selbst aber in allem Werdenden das Wohlverhalten zustande brachte (τὸ . . . εὖ τεκταινόμενος). Deshalb muß man zwei Arten der Ursache unterscheiden, die eine notwendig, die andere göttlich" usw. (s. oben!).

Somit ist die grundlegende Unterscheidung vollständig durchgeführt, und für die Folgerichtigkeit der Gliederung des Werkes aus diesem Gesichtspunkt heraus ist es bezeichnend, daß nun noch einmal die Darstellung zusammenfassend von vorn beginnen soll: „Da uns jetzt also gleichwie den Baumeistern als Baustoff die Gattungen der Ursachen abgeklärt vorliegen, aus denen die weitere Darstellung zusammengewebt werden muß, wollen wir wiederum in kurzen Zügen zum Ausgangspunkt zurückkehren, ... von wo aus wir hierher gelangten, und wollen den Versuch machen, einen Abschluß und eine Krönung der Darstellung zu geben, entsprechend dem Vorangegangenen" (69 A). In meiner Dissertation, in der ich übrigens dies ganze Problem

in breiterer Ausführung entwickelt habe[1]), ist gezeigt (S. 42f.), wie auch in diesem letzten Teile das Ergebnis der bisherigen Untersuchung, die notwendige Unterscheidung der beiden Kausalitäten, durchaus festgehalten wird und die Grundlage der ganzen Darstellung bildet.

Wilamowitz äußert zu Platons Naturanschauung im Timäus (I, S. 595): „Weil für ihn in aller gestalteten Materie Leben ist, kann er den Gegensatz organisch und unorganisch nicht erkennen oder anerkennen, den wir an vielen Stellen mit Recht vermissen." — Allerdings erklärt Platon die Gestirne für belebte Wesen und das Weltall für beseelt, aber die Behauptung, für Platon sei in aller gestalteten Materie Leben, und er könne den Unterschied zwischen organisch und unorganisch nicht machen, ist falsch. Er unterscheidet, wie wir sahen, auf das allerschärfste das Beseelte und Unbeseelte, und zwar an einem Merkmal, wie es schärfer überhaupt nicht gegeben werden kann: an der außerhalb des mechanischen Naturgeschehens liegenden Kausalität, der „sich selbst bewegenden Bewegung". Wie folgerichtig und sicher er dabei verfährt, zeigt einerseits die Ableitung der verschiedenen Elemente aus bestimmten geometrischen Gestaltungen, wobei jede seelische Einwirkung unbedingt abgelehnt wird und nur die Notwendigkeit waltet (53 C ff.), andererseits, daß er die Pflanzenwelt als organisch erkennt und ihr nicht etwa eine Mittelstellung zwischen organisch und unorganisch zuweist (ein Standpunkt, der unheilbar gegen das Kontradiktorische dieses Gegensatzes verstoßen würde), sondern der Pflanze ganz folgerichtig eine Seele zuweist. Die Selbstbewegung, die hier äußerlich fehlt, verlegt er mit sicherem Blicke in das Innere (77 B C).

Man kann Organisches und Unorganisches, Lebendiges und Unbelebtes auf zweierlei Weise verwechseln: entweder in dem Sinne, daß man über die Begriffe im unklaren ist oder in dem Sinne, daß man diese Begriffe kennt, aber in der Anwendung irrt. Plato entwickelt den Begriff des Lebewesens mit schärfster Folgerichtigkeit; daß er ihn falsch anwandte und die Gestirne für Lebewesen hielt, ist kein wesentlicher Fehler der Weltanschauung, sondern der Einzelbeobachtung. Man kann von Platon nicht verlangen, daß er die Leistungen von Kopernikus und

[1]) I. Teil. Platos Teleologie: 1. Der Begriff des Lebens und des Seelischen; 2. Die Kausalität des Geistigen in Platos Naturerklärung.

Kepler vorausnahm, außerdem aber darf man nicht übersehen, daß er sich selbst bewußt ist, hier nicht Wissen, sondern Meinung zu geben und für seine Darstellung nur auf Wahrscheinlichkeit Anspruch macht. Was nun aber seine grundsätzlichen Bestimmungen über materielle und ideelle Kausalität angeht, in denen er mit Recht das bestimmende Merkmal der Lebewesen sieht, so darf man sich durch den größtenteils abweichenden Standpunkt der modernen Naturwissenschaft nicht beirren lassen, die durch Annahme einer Urzeugung die Zurückführung des Lebens auf die materielle Kausalität lehrt oder vielmehr fordert. Auf eine Erörterung dieser Frage kann ich mich hier nicht einlassen, möchte nur feststellen, daß Kant hier durchaus auf demselben Boden wie Platon steht und alle Ableitung der objektiven Zweckmäßigkeit aus dem Naturmechanismus, alle Vernachlässigung des teleologischen Prinzips für Phantastik erklärt: „Das teleologische Prinzip gar ausschließen und, wo die Zweckmäßigkeit ... sich ganz unleugbar als Beziehung auf eine andere Art der Kausalität zeigt, doch immer den bloßen Mechanismus befolgen wollen, muß die Vernunft ebenso phantastisch und unter Hirngespinsten von Naturvermögen, die sich gar nicht denken lassen, herumschweifend machen als eine bloß teleologische Erklärungsart, die gar keine Rücksicht auf den Naturmechanismus nimmt, sie schwärmerisch machte“ (Kr. d. U., S. 356). Platon verfällt weder dieser Phantastik noch Schwärmerei: er lehrt, daß ohne die mechanische Ursächlichkeit, die Naturnotwendigkeit, wir die ideelle nicht erkennen können, daß für ein volles Naturbild beide behandelt werden müssen, und daß man sich dieses gegenseitigen Verhältnisses stets bewußt bleiben muß, um die Natur zu verstehen. Die Herausarbeitung dieses wesentlichen Grundsatzes und der Versuch, ihn durchzuführen, ist eine großartige Leistung, die nur scheinbar wesentlich beeinträchtigt wird, daß er in der seiner Anwendung wegen der mangelhaften astronomischen Kenntnisse seines Zeitalters irrte. Es ist ein verhängnisvollerer Fehler der Weltanschauung, wenn jemand die „psychischen Vorgänge der Atome sich unbewußt vorstellt“, als wenn jemand weiß, was Beseeltheit zu bedeuten hat und, aus empirischem Irrtum, die Gestirne für beseelt hält. Man muß die ganze dogmatische Unduldsamkeit der unsinnigen Lehre, Organisches könne aus Unorganischem entstehen, erkannt haben, und darf sich vor dem

Bann des offenen oder versteckten Materialismus und Atheismus, der unser geistiges Leben beherrscht, nicht scheuen, wenn man einen Geist wie Platon verstehen und würdigen will. Vor seinen Bestimmungen über das Wesen des Lebens wird die ganze Phrasenherrlichkeit einer aus Entwicklungslehre und pantheistischen Redensarten zusammengestümperten sogenannten Weltanschauung hinfällig.

Wenn nun aber Platon mit dieser richtigen Bestimmung der Naturnotwendigkeit, die bei der Beurteilung eines Lebewesens ihre Berechtigung haben mag, nicht stehen bleibt, sondern sofort diese Beurteilung auf das Weltganze überträgt, wenn er grundsätzlich über den Rahmen der erfahrungsmäßig bestimmbaren biologischen Vorgänge hinaus das ganze Weltall zu einem Lebewesen macht, ist das nicht Phantastik? Ohne in diesem Punkte auf eine Rechtfertigung des Platonischen Standpunktes mich einzulassen, möchte ich hier nur entwickeln, welche Stellung Kant in dieser Frage einnimmt. Wir sahen, daß Platon eine Vereinigung des teleologischen und mechanistischen Erklärungsprinzips für notwendig erklärte und diese durchweg so vollzog, daß er die mechanische Kausalität der ideellen unterordnete. Das geschieht sowohl abstrakt, indem die mechanische Kausalität als solche als Sekundärursache oder Mitursache entwickelt wird — schon im Phädon der Unterschied zwischen „dem wirklich Ursächlichen" und dem, „ohne welches das Ursächliche niemals Ursache wäre" (99 B), im Timäus 46 C: „All dies gehört zu den Mitursachen. . . . Von den meisten wird es aber nicht für Mitursache, sondern für Ursache an allem gehalten," in den Gesetzen: „Die erstwirkenden Bewegungen übernehmen die zweitwirkenden Bewegungen" (897 A) — als auch namentlich unter dem Bilde, daß die Naturnotwendigkeit dem Willen und der Absicht des Schöpfers sich fügt, daß dieser sie dazu bringt oder „überredet", das Beste überall zu leisten Tim. 46 C: „All dies gehört zu den Mitursachen, die Gott als dienende benutzt . . ." So ganz allgemein von geistiger und natürlicher Kausalität gesprochen (48 A s. oben!): „Die geistige Ursache (νοῦς) herrschte über die Notwendigkeit, dadurch, daß sie sie dazu brachte, das meiste vom Werdenden zum besten zu führen; so und in dieser Weise, indem die Notwendigkeit bewußter Beredungsgabe nachgab, fügte sich uranfänglich dieses Weltall zusammen." 68 E: „Alles dies, das damals aus Notwendigkeit

so beschaffen war, übernahm der Werkmeister des Schönsten und Besten in dem Werdenden, ... indem er die Ursachen von dieser Art als dienende benutzte, selbst aber in all dem Werdenden das Wohlverhalten aufbaute.“ Man darf in diesen Ausführungen diese Unterordnung der Naturnotwendigkeit nicht als etwas Zufälliges und Belangloses ansehen. Wie stark dabei bei Platon der erkenntnistheoretische Gesichtspunkt vorwaltet, zeigt der Umstand, daß vielerorts geradezu von der Unterordnung der beiden Kausalitätsgattungen untereinander gesprochen wird. Die Selbständigkeit der Naturnotwendigkeit wird dabei so stark empfunden, daß die Allmacht Gottes dadurch sogar eine starke Einschränkung erfährt. Das mechanistisch bewegte Weltall ist da, ehe Gott in ihm Ordnung schafft (z. B. 53 B), und nur nach Möglichkeit, soweit die Natur der Notwendigkeit es zuläßt, kann er die Idee des Guten in der Welt verwirklichen. Dies Prinzip der Übertragung der gegenseitigen Unterordnung der Kausalitäten untereinander hat nun auch Kant in der Kritik der Urteilskraft auf das stärkste betont; das Zweckmäßige finden wir zunächst nur in Lebewesen, wir müssen es dann aber notwendigerweise auch als Idee zur Beurteilung des ganzen Weltalls anwenden (S. 300): „Es ist also nur die Materie, sofern sie organisiert ist, welche den Begriff von ihr als einem Naturzwecke notwendig bei sich führt, weil diese ihre spezifische Form zugleich Produkt der Natur ist. Aber dieser Begriff führt nun notwendig auf die Idee der gesamten Natur als eines Systems nach der Regel der Zwecke, welcher Idee nun aller Mechanismus der Natur nach Prinzipien der Vernunft (wenigstens um daran die Naturerscheinung zu versuchen) untergeordnet werden muß.“ Diese Äußerung steht nicht vereinzelt, sondern es macht dieser Gedanke bekanntlich einen wichtigen Bestandteil der Kritik der Urteilskraft aus. Eingehend ausgeführt wird dies (S. 360): „Es bleibt also bei dem obigen Grundsatze der Teleologie: daß, nach der Beschaffenheit des menschlichen Verstandes, für die Möglichkeit organischer Wesen in der Natur keine andere als absichtlich wirkende Ursache könne angenommen werden und der bloße Mechanismus der Natur zur Erklärung dieser ihrer Produkte gar nicht hinlänglich sein könne.“ Diese Maxime „führt . . . zugleich die Notwendigkeit einer Vereinigung beider Prinzipien in der Beurteilung der Dinge als Naturzwecke bei

sich, aber nicht nur eine ganz, oder in gewissen Stücken, an die Stelle der anderen zu setzen. Denn an Stelle dessen, was (von uns wenigstens) nur als nach Absicht möglich gedacht wird, läßt sich kein Mechanismus, und an Stelle dessen, was nach diesem als notwendig erkannt wird, läßt sich keine Zufälligkeit, die eines Zweckes zum Bestimmungsgrunde bedürfe, annehmen, sondern nur die eine (der Mechanismus) der anderen (dem absichtlichen Technizismus) unterordnen, welches, nach dem transzendentalen Prinzip der Zweckmäßigkeit der Natur, ganz wohl geschehen darf. Denn wo Zwecke als Gründe der Möglichkeit gewisser Dinge gedacht werden, da muß man auch Mittel annehmen, deren Wirkungsgesetz für sich nichts einen Zweck Voraussetzendes bedarf, mithin mechanisch und doch eine untergeordnete Ursache absichtlicher Wirkungen sein kann. Daher läßt sich selbst in organischen Produkten der Natur, noch mehr aber, wenn wir, durch die unendliche Menge derselben veranlaßt, das Absichtliche in der Verbindung der Naturursachen nach besonderem Gesetze nun auch (wenigstens durch erlaubte Hypothese) zum allgemeinen Prinzip der reflektierenden Urteilskraft für das Naturganze (die Welt) annehmen, eine große und sogar allgemeine Verbindung der mechanischen Gesetze mit den teleologischen in den Erzeugungen der Natur denken, ohne die Prinzipien der Beurteilung derselben zu verwechseln und eines an die Stelle des anderen zu setzen“. Das gleiche Verfahren der notwendigen Vereinigung der beiden Kausalitäten führt sogar so weit, daß dieselben Ausdrücke und Bilder gebraucht werden (S. 374): „Gleichwie der Mechanismus der Natur . . . . allein nicht zulangen kann, um sich die Möglichkeit eines organisierten Wesens darnach zu denken, sondern (wenigstens nach der Beschaffenheit unseres Erkenntnisvermögens) einer absichtlich wirkenden Ursache ursprünglich untergeordnet werden muß: so langt ebensowenig der bloße teleologische Grund eines solchen Wesens hin, es zugleich als ein Produkt der Natur zu betrachten und zu beurteilen, wenn nicht der Mechanismus des letzteren dem ersteren beigesellt wird, gleichsam als das Werkzeug einer absichtlich wirkenden Ursache, deren Zwecke die Natur in ihren mechanischen Gesetzen gleichwohl untergeordnet ist“.

Wir vollzogen im Phädon von dem Gesichtspunkte der Forde-

rung der Gewißheit aus bei Kant und Platon eine Gleichsetzung der Welt des Werdens, des Naturgeschehens mit dem Kantischen Ding an sich, dem unbestimmten Etwas, das hinter den Erscheinungen liegt. Zunächst geschah das nur in dem Sinne, daß beide Denker ein Gebiet aus der Möglichkeit der unbedingten Gewißheit, die sie für die philosophische Erkenntnis forderten, ausschalteten. Dabei schien zwischen den beiden Gebieten, die als Ergebnis der Abgrenzung sich ergaben, zwischen dem intelligibeln Substrat der Erscheinungen in Zeit und Raum bei Kant und der Natur, der gegebenen Welt, bei Platon, nicht die mindeste Entsprechung und Übereinstimmung zu bestehen. Wenn aber der Grund dieser Abscheidung, wenn die Forderung der Gewißheit bei beiden Denkern wirklich gleichartig ist, so könnte man verlangen, daß das Ergebnis dieser Abscheidung auch gleichartig sein müsse. Und diese Gleichartigkeit ergibt sich nun in dem Sinne, als beide Denker als Grundlagen für alle Naturbeurteilung die beiden Grundsätze der Teleologie und des Naturmechanismus aufstellen, und daß die Vereinigung dieser beiden Prinzipien übereinstimmend von beiden Philosophen in dieses aus dem Bereich des Wissens ausgeschlossene Gebiet verlegt wird, von Platon in die sinnlich gegebene Wirklichkeit, von Kant in das allen sinnlichen Erscheinungen zugrunde liegende übersinnliche Substrat. Es ist bezeichnend, daß Kant diese Verweisung in das Intelligible deshalb vollzieht, um vor dem Schlusse zu schützen, daß man aus dem Dasein der Lebewesen im Sinne des physikotheologischen Beweises auf eine übersinnliche Einwirkung als notwendige Bedingung der Lebewesen schließt. Das müßte geschehen, wenn nicht der Raum nur eine Form unseres Erkenntnisvermögens wäre. Nicht also, um den Geltungswert des Metaphysischen gegen dogmatischen Materialismus zu schützen, wie es überall Platon tut, sondern um die Geltung des Naturgesetzes gegen übersinnliche Einwirkungen, die man aus dem Dasein der Lebewesen schließen könne, zu schützen, vollzieht Kant diese Verlegung der Vereinigung der beiden Betrachtungsweisen in das übersinnliche Substrat. Er führt, wie Cohen es ausdrückt, „das Wächteramt für die Kausalität auch da, wo er für die Eigentümlichkeit des biologischen Problems eintritt“ (Log. d. r. Erk. S. 310). Die Unmöglichkeit der Erzeugung eines organisierten Körpers „ohne absichtliche Hervorbringung“, d. h. also die tatsächliche Einwirkung von etwas Übersinnlichem auf das

Sinnliche (S. 351 f.) „würde . . . in der Tat folgen, wenn wir materielle Wesen als Dinge an sich selbst anzusehen berechtigt wären. . . . Da es aber doch wenigstens möglich ist, die materielle Welt als bloße Erscheinung zu betrachten und etwas als Ding an sich selbst (welches nicht Erscheinung ist), als Substrat zu denken, diesem aber eine korrespondierende intellektuelle Anschauung (wenn sie gleich nicht die unserige ist) unterzulegen; so würde ein, ob zwar für uns unerkennbarer, übersinnlicher Realgrund für die Natur stattfinden, zu der wir selbst mitgehören, in welcher wir also das, was in ihr als Gegenstand der Sinne notwendig ist, nach mechanischen Gesetzen, die Zusammenstimmung und Einheit aber der besonderen Gesetze und der Formen nach denselben, die wir in Ansehung jener als zufällig beurteilen müssen, in ihr als Gegenstande der Vernunft (ja das Naturganze als System) zugleich nach teleologischen Gesetzen betrachten und sie nach zweierlei Prinzipien beurteilen würden, ohne daß die mechanische Erklärungsart durch die teleologische, als ob sie einander widersprächen, ausgeschlossen wird“. Der Grund für die Einführung des intelligibeln Substrats als Möglichkeit der Vereinigung der beiden kontradiktorischen Prinzipien ist also, weil es sonst notwendig werden würde, den Schluß auf eine Gottheit als gültig anzuerkennen: Das teleologische Prinzip ist unentbehrlich, „schlechterdings kann keine menschliche Vernunft . . . die Erzeugung auch nur eines Gräschens aus bloß mechanischen Ursachen zu verstehen hoffen. Denn . . . wenn für äußere Gegenstände, als Erscheinungen, ein sich auf Zwecke beziehender hinreichender Grund gar nicht angetroffen werden kann, sondern dieser, der auch in der Natur liegt, doch nur im übersinnlichen Substrat derselben gesucht werden muß, von welchem uns aber alle mögliche Einsicht abgeschnitten ist, so ist es uns schlechterdings unmöglich, aus der Natur selbst hergenommene Erklärungsgründe für Zweckverbindungen zu schöpfen, und es ist nach der Beschaffenheit des menschlichen Erkenntnisvermögens notwendig, den obersten Grund dazu in einem ursprünglichen Verstande als Weltursache zu suchen“ (S. 353 f.). Die Betrachtungsweise nach der Zweckmäßigkeit muß in der Naturdeutung zunächst als heuristischer Grundsatz angenommen werden, aber dabei bleibt doch übrig, daß man die Frage aufwirft, ob es sich dabei nur um eine Erdichtung handeln kann, oder ob eine Möglichkeit, eine Ursache „über die Natur hinaus“ zu suchen, be-

steht (S. 355): „Weil es aber doch am Ende zur Frage wegen der letzteren kommen muß, so ist es ebenso notwendig für sie, eine besondere Art der Kausalität, die sich nicht in der Natur vorfindet, zu denken, als die Mechanik der Naturursachen die ihrige hat, indem zu der Rezeptivität mehrerer und anderer Formen, als deren die Materie nach der letzteren fähig ist, noch eine Spontaneität einer Ursache (die also nicht Materie sein kann) hinzukommen muß, ohne welche von jenen Formen kein Grund angegeben werden kann“. Es ist in diesem Zusammenhange, wo Kant das Verfahren ohne den Grundsatz der Teleologie „phantastisch“ und die Teleologie ohne den mechanistischen Grundsatz „schwärmerisch“ nennt (§ 78).

Dabei ist freilich zu bedenken, daß der an diesen Stellen so unzweideutig vertretene Standpunkt durchaus nicht in der ganzen „Kritik der Urteilskraft“ unbezweifelt dasteht, obwohl man, nach dem Grundgedanken der Kantischen Philosophie, ihn für den einzig möglichen halten muß. In der Kritik der Urteilskraft selbst finden wir Äußerungen, die mit dem eben entwickelten Standpunkt im Widerspruch zu stehen scheinen, und es ist für unsere Zwecke wichtig, darin das verschiedene Verhalten Platons und Kants zu dem Grundsatz unbedingter Gewißheit sich äußern zu sehen. Bei Platon war dieses mit so unbedingter Strenge aufgestellt worden, daß das wirkliche Wissen in nichts Gegebenem gefunden wurde und immer Idee blieb. Das führte ihn zu einer Art von bedingtem Positivismus in bezug auf die Natur: Gewißheit war nicht möglich, aber er konnte eben deshalb mit gutem Rechte seine Meinung über dies Gebiet entwickeln. Kant bestimmt die Naturgesetzlichkeit als Form unseres menschlichen Erkenntnisvermögens und als die Bedingung, Erscheinungen unter die Einheit der Apperzeption zu bringen. Er gibt also von seinem Standpunkt aus diese Gewißheit für ein bestimmtes Gebiet, nämlich für die mechanische Naturerkenntnis; damit ist aber das „unvermeidliche Bedürfnis der menschlichen Vernunft“ nicht erfüllt, „die nur in einer vollständig systematischen Einheit ihrer Erkenntnisse völlige Zufriedenheit findet“, wozu die „Einsicht der Einheit des ganzen reinen Vernunftvermögens (des theoretischen sowohl als praktischen)“ nötig ist (pr. V. S. 161—163). Nach Platonischer Auffassung würde das bedeuten, daß die unbedingte Gewißheit, die nur aus dem λόγον διδόναι zu gewinnen ist, auch für die mechanistische

Naturerkenntnis nicht besteht, ebensowenig wie für den Mathematiker bei seinen Axiomen, solange sie nicht aus einem einheitlichen Erklärungsgrunde, der für Sittlichkeit und Naturerkenntnis gilt, abgeleitet ist. Kant sagt: die Gewißheit der Naturwissenschaft ist da; sie läßt sich als notwendige Form der menschlichen Erkenntnis aus der transzendentalen Apperzeption herleiten, und es wird wohl, wenn man nun weiter auf die Gewißheit im Sittlichen schaut, ein einheitlicher Grund in dem Wesen unseres Erkenntnisvermögens für diese Gewißheit und für alle Gewißheit überhaupt gegeben sein, zu dessen letzter Bestimmung es allerdings trotz der transzendentalen Apperzeption nicht kommt. Platon sagt: Wir haben keinen unbedingt gewissen Ableitungsgrund für alle Wahrheit. Also ist alle vermeintliche Gewißheit, auch die der Mathematiker, keine wirkliche.

Es ist Kants Stärke, daß er, auf dem festen Grunde der mathematischen Naturwissenschaft stehend, für diese die transzendentale Begründung erbracht hat. Hier in der Kritik der Urteilskraft zeigt es sich aber gelegentlich auch einmal als Schwäche, insofern, als er dies Prinzip auch auf die Biologie anwenden will. Es könnte dies nur dadurch geschehen, daß das teleologische Prinzip als etwas Formales nachgewiesen wird, daß gezeigt wird, daß die teleologische Beurteilung eintreten muß in dem Sinne, daß sie Erfahrung erst möglich macht; daß also die Beurteilung nach Zweckmäßigkeit durch die Natur des menschlichen Erkenntnisvermögens notwendig auf teleologische Grundsätze führt, gleichviel, wie die Beschaffenheit der Dinge an sich sein möge. Diesen Nachweis versucht Kant, indem er das teleologische Prinzip als das Mittel hinstellt, um das Besondere, was in bezug auf die allgemeine Gesetzlichkeit zufällig ist, aufzufassen (S. 344): „Da nun aber das Besondere, als ein solches, in Ansehung des Allgemeinen etwas Zufälliges enthält ... wird der Begriff der Zweckmäßigkeit der Natur in ihren Produkten ein für die menschliche Urteilskraft in Ansehung der Natur notwendiger, aber nicht die Bestimmung der Objekte selbst angehender Begriff sein, also ein subjektives Prinzip der Vernunft für die Urteilskraft, welches als regulativ (nicht konstitutiv) für unsere menschliche Urteilskraft ebenso notwendig gilt, als ob es ein objektives Prinzip wäre.“ — Wäre diese Ableitung des teleologischen Prinzips aus der besonderen Beschaffenheit des menschlichen Erkenntnisvermögens und mithin der Nachweis

seiner Notwendigkeit richtig, so müßte sich zeigen, daß alle Erscheinungen, sofern sie noch nicht unter das Naturgesetz gebracht sind, nach dem teleologischen Prinzip beurteilt werden. Denn das wesentliche Merkmal eines transzendentalen Grundsatzes ist seine unbedingte Allgemeingültigkeit. Nun gibt es aber unendliche Fälle des Zufälligen in Hinsicht auf das allgemeine Naturgesetz, in Chemie, Mineralogie, Physik usf., wo das Besondere durchaus noch nicht als ein Fall des allgemeinen mechanischen Prinzips nachgewiesen ist, und dennoch an eine Erklärung aus Zweckmäßigkeit nicht gedacht wird. In allen Fällen der Art wird die noch nicht erwiesene und durchgeführte Unterordnung unter die mechanische Kausalität vorläufig hypothetisch vorausgesetzt: Wenn diese Unterordnung auch noch nicht erreicht ist und genau genommen niemals erreicht werden kann, so wird sie doch als möglich angenommen, und der Gedanke an ein teleologisches Prinzip bleibt völlig fern. Damit ist klar, daß die Notwendigkeit dieses Prinzips als Vorbedingung der Erfahrung in dem hier entwickelten Sinne nicht besteht. Eigentümlich deutlich wird Kants schiefe Stellung am Anfang der „Kr. d. teleologischen Urteilskraft“ (§ 61). Kant sagt: „Der Begriff von Verbindungen und Formen der Natur nach Zwecken ist doch wenigstens ein Prinzip mehr, die Erscheinungen derselben unter Regeln zu bringen, wo die Gesetze der Kausalität nach dem bloßen Mechanismus derselben nicht zulangen“ (S. 269). Wie reimt sich das mit der Deduktion des Naturbegriffs als allgemeinen gesetzlichen Zusammenhanges, aus der Einheit der Apperzeption zusammen? Ist nicht von diesem Standpunkt aus „ein Prinzip mehr“ der Tod aller Transzendentalphilosophie? Denn Prinzip, notwendig allgemeingültiger Grundsatz, ist es nur dadurch, daß es für alle Erscheinung gelten muß, daß es keine Erscheinung geben darf, die sich nicht unter das Kausalitätsprinzip beugt.

Nun nimmt allerdings die Darstellung eine Wendung, die diesem „Prinzip mehr“ zunächst eine Berechtigung gibt. Das teleologische Prinzip „gehört ... zur reflektierenden, nicht der bestimmenden, Urteilskraft“, sie ist nicht ein „konstitutives Prinzip der Ableitung ihrer Produkte von ihren Ursachen“, sondern „bloß ein regulatives Prinzip für die bloße Beurteilung der Erscheinungen“ (S. 268—269). Wie das zu verstehen ist, ergibt sich aus den weiteren Ausführungen über den Begriff des

Naturzweckes. Dieser Begriff wird sehr vorsichtig eingeführt, mit der Bemerkung „wenn nicht etwa hierin gar ein Widerspruch liegt“ (§ 64, S. 286). Daß darin tatsächlich ein Widerspruch liegt, führt der § 68 aus (S. 306—309). In diesem wird auseinandergesetzt, der Begriff eines „Naturzweckes“ diene nur dazu, die Physik „genau in ihren Grenzen zu halten“. Denn diese komme durch die Frage, „ob die Naturzwecke es absichtlich oder unabsichtlich sind“, in das Gebiet der Metaphysik, und das wäre „Einmengung in ein fremdes Geschäft“. Also in dem Sinne ist der „Naturzweck“ ein „regulativer Begriff“, daß er dazu dient, von der Physik alle Metaphysik fernzuhalten. Er ist widerspruchsvoll, denn „Natur“ als gesetzmäßiger Zusammenhang, als das Trägheitsgesetz der Materie, kann unmöglich als zweckmäßig tätig gedacht werden (S. 308): „Um sich also auch nicht der mindesten Anmaßung, als wolle man etwas, was gar nicht in die Physik gehört, nämlich eine übernatürliche Ursache, unter unsere Erkenntnisgründe mischen, verdächtig zu machen, spricht man in der Teleologie zwar von der Natur, als ob die Zweckmäßigkeit in ihr absichtlich sei, aber doch zugleich so, daß man der Natur, d. i. der Materie, diese Absicht beilegt; wodurch man (weil hierüber kein Mißverständnis stattfinden kann, indem von selbst schon keiner einem leblosen Stoffe Absicht in eigentlicher Bedeutung des Wortes beilegen wird) anzeigen will, daß dieses Wort hier nur ein Prinzip der reflektierenden, nicht der bestimmenden Urteilskraft bedeute.“ Daß man also „Naturzweck“ nicht wörtlich nimmt, daß, weil die Materie in ihrer Trägheit die Natur ausmacht, das Widerspruchsvolle in diesem Begriff von vornherein erkannt wird, ist bei der Anwendung selbstverständliche Voraussetzung. Man würde deshalb statt „regulativer Begriff“ besser sagen „Notbegriff“ oder „Gewaltbegriff“. Der Ausdruck Naturzweck bedeutet eigentlich nur, daß der Zweck in der Wirklichkeit da ist und also ein Widerspruch gegen die „Natur“ da ist, daß man aber, um alle Metaphysik fernzuhalten, ihn trotzdem mit der „Natur“ verbinden soll, und daß nur in dieser künstlichen Beschränkung auf die Zwecke der Physik dieser Begriff gilt. Zugleich ist damit gesagt, daß dieser Gewaltbegriff nur seine Geltung hat, solange man sich auf diesem beschränkten Standpunkt der Physik hält. Diese „abstrahiert“ von der Frage, ob eine wirkliche Absicht zugrunde liegt, denn

das wäre „ein fremdes Geschäft, nämlich der Metaphysik“. Nun ist aber „Metaphysik“ in diesem Sinne, daß die Geltung und der Ursprung der Naturgesetzlichkeit in Frage gestellt wird, nach Kant die höchste Aufgabe der Philosophie (vgl. Kr. d. r. V., S. 878 f.), und damit ist gesagt, daß diese auf die Frage, „ob die Naturzwecke es absichtlich oder unabsichtlich sind“, eingehen muß. So heißt es denn im § 78 ganz klar, die Teleologie sei „ein heuristisches Prinzip“, . . . „indem man sie so lange, ob sie gleich absichtliche Zweckeinheit augenscheinlich darlegt, noch immer nur Naturzwecke nennt, d. i. ohne über die Natur hinaus den Grund der Möglichkeit derselben zu suchen“ (S. 355). Durch den Ausdruck „so lange“ tritt das Vorläufige dieses Begriffs deutlich hervor, der Ausdruck „nennen“ kennzeichnet die Willkürlichkeit dieses Verfahrens, das in einer Fiktion bewußt etwas Unmögliches ansetzt. „Geschäft der Metaphysik“ ist es dann eben, über diesen Standpunkt hinauszukommen und die Frage zu lösen: „Weil es aber doch am Ende zur Frage wegen der letzteren kommen muß, so ist es ebenso notwendig für sie ⟨die Vernunft⟩, eine besondere Art der Kausalität, die sich nicht in der Natur vorfindet, zu denken, als die Mechanik der Naturursachen die ihrige hat, indem zu der Rezeptivität mehrerer und anderer Formen, als deren die Materie nach der letzteren fähig ist, noch eine Spontaneität einer Ursache (die also nicht Materie sein kann) hinzukommen muß, ohne welche von jenen Formen kein Grund angegeben werden kann“ (S. 355 f. s. oben!).

Nach dem Zusammenhang dieser Ausführungen kann die Lehre Kants vollständig klar und in sich geschlossen erscheinen. Im Rahmen der Physik bleibt die Teleologie ein heuristisches Prinzip, und der Begriff des Naturzwecks ist nur für diese gültig. Dagegen geht die Metaphysik, die philosophische Frage nach den unbedingten Prinzipien, über diesen Standpunkt hinaus und wendet beide Prinzipien an mit dem Bewußtsein, daß im übersinnlichen Substrate eine Vereinigung denkbar ist. Aber diese folgerichtige Trennung von Physik und Metaphysik tritt durchaus nicht in allen Teilen des Werkes hervor. Es ist offenbar, daß nach dieser Unterscheidungsweise für die Metaphysik das teleologische Prinzip nicht mehr in dem Sinne für „regulativ“ gelten kann wie für die Physik. Die Physik fragt gar nicht nach dem Grunde der Möglichkeit der organisierten Wesen, für sie gilt der unbedingt notwendige Kausalnexus, und da diesem das

teleologische Prinzip widerspricht, ist für sie die Teleologie nur ein heuristisches Prinzip. Schließlich muß es aber zur Frage nach dem Grunde dieser Möglichkeit kommen, es muß gefragt werden, was der Grund der Möglichkeit der Zweckmäßigkeit in der Natur ist, und worin dieser Grund liegt. „Das Prinzip, welches die Vereinbarkeit beider in Beurteilung der Natur nach denselben möglich machen soll, muß in dem, was außerhalb beiden (mithin auch außerhalb der möglichen empirischen Naturvorstellung) liegt, von dieser aber doch den Grund enthält, d. i. im Übersinnlichen gesetzt und eine jede beider Erklärungsarten darauf bezogen werden" (S. 357). Somit erscheinen vor dem metaphysischen Gesichtspunkte die beiden Prinzipien einander gleichberechtigt. Sie müssen „in einem einzigen oberen Prinzip zusammenhängen und daraus gemeinschaftlich abfließen, weil sie sonst in der Naturbetrachtung nicht nebeneinander bestehen könnten". Es wird „dieses objektiv-gemeinschaftliche Prinzip" der mechanischen einerseits und der teleologischen Ableitung andererseits „das Übersinnliche, welches wir der Natur als Phänomen unterlegen müssen" (S. 358/359), genannt. Gewiß ist das teleologische Prinzip auch in diesem Sinne noch regulativ, aber dies ist ganz anders zu verstehen, als dies bei dem Verfahren der „Physik" war. Denn der „Naturzweck" war doch ein in sich widerspruchsvoller Begriff, eine Fiktion denkender Tätigkeit der Natur, „d. i. der Materie"; hier aber ist nur deshalb der Gedanke ideeller Kausalität regulativ, weil er niemals vollständig durchgeführt werden kann und immer Idee bleibt. In diesem Sinne nennt aber nun Kant auch die „Analogien der Erfahrung", also den Ausgangspunkt der mechanischen Kausalität und der ganzen Naturwissenschaft, regulativ: „Eine Analogie der Erfahrung wird also nur eine Regel sein, nach welcher aus Wahrnehmungen Einheit der Erfahrung . . . entspringen soll und als Grundsatz von den Gegenständen (der Erscheinungen) nicht konstitutiv, sondern bloß regulativ gelten" (Kr. d. r. V., S. 221/223). Damit ist gesagt, daß auch die Naturkausalität eiu regulatives Prinzip ist, nicht mehr und nicht weniger als die teleologische. Das kommt darauf hinaus, daß wir beide Arten der Kausalität. Naturnotwendigkeit und Zweckeinwirkung, in der Natur suchen und verfolgen müssen, letzten Endes aber die mechanische Kausalität der ideellen unterordnen müssen. Regulative Prinzipien

sind beide in Hinsicht auf das Intelligible, einen objektiven Grund aber muß man für die ideelle nicht minder wie für die materielle Kausalität suchen.

Man kann in diesem Sinne sagen, daß der Standpunkt Kants hier dem Platonischen nicht mehr so fremd erscheint, wie es anfangs beim Vergleich von Platons Gebiet der Meinung und Kants intelligibelm Substrat der Erscheinungswelt aussehen möchte. Ob ich sage: Von der Natur kann ich nichts wirklich wissen, sondern nur meinen, ich finde aber in ihr ideelle und materielle Kausalität, oder ob ich sage: Ich sehe alles Wirkliche nur nach der Form meines Erkenntnisvermögens; alles, was ich gewiß von der Natur aussagen kann, ist nur Form, dahinter aber liegt ein „übersinnlicher Realgrund", in dem Naturnotwendigkeit und geistige Ursächlichkeit verbunden gedacht werden müssen, — das macht keinen so großen Unterschied mehr und ist in Hinsicht auf das Prinzip der Gewißheit dasselbe. „Eigentliche Wissenschaft kann nur diejenige genannt werden, deren Gewißheit apodiktisch ist . . . Da das Wort Natur schon den Begriff von Gesetzen bei sich führt, dieser aber den Begriff der Notwendigkeit aller Bestimmungen eines Dinges, die zu seinem Dasein gehören, bei sich führt, so sieht man leicht, warum Naturwissenschaft die Rechtmäßigkeit dieser Benennung nur von einem reinen Teil derselben, der nämlich die Prinzipien a priori aller übrigen Naturerklärungen enthält, ableiten müsse, . . . weil jene Notwendigkeit der Gesetze dem Begriffe der Natur unzertrennlich anhängt und daher durchaus eingesehen sein will" (Metaph. Anf. d. Nat., Vorrede). Damit ist zugleich gesagt, daß Natur, soweit sie unzertrennlich ist von der Notwendigkeit der Gesetze und soweit sie apodiktisch gewiß ist, eine notwendige Form unserer Erkenntnis darstellt, und daß in dieser Form selbst, als Form, niemals die Möglichkeit eines ihr entgegengesetzten Prinzips gefunden werden kann. Ich weiß also so unbedingt gewiß, wie ich überhaupt Gewißheit haben kann, daß das Naturgesetz als solches niemals auf einen Zweck führen kann, denn das würde ein Absehen von dem Trägheitsgesetz der Materie bedeuten, deren Wesen eben die Leblosigkeit ausmacht (III, Lehrs. 3, Anm. s. oben!). Redet man also von „Natur" in anderem Sinne so, daß darin diese unbedingte Gewißheit des notwendigen Geschehens ohne jede Zweckursache nicht enthalten ist, so hat damit „Natur" schon einen anderen Sinn bekommen;

es ist nicht mehr der Inbegriff aller Gesetzlichkeit im Wirklichen, sondern es ist der Inbegriff des Wirklichen selbst, von dem noch nicht entschieden ist, ob die unbedingte Gesetzlichkeit und gegenseitige Bedingtheit alles Geschehens auch wirklich zutrifft. In diesem Sinne wird nun der Naturbegriff in der Kritik der Urteilskraft vielfach ebenfalls angewendet, und das ist es, was diese so schwer verständlich und vieldeutig macht. Es wird Natur nicht mehr als die notwendige Gesetzlichkeit in dem realen Geschehen verstanden, sondern als das reale Geschehen selbst; ja sogar der „Mechanismus" wird nicht mehr als die Gesetzlichkeit an einem Realen, sondern selbst als etwas Reales aufgefaßt; sonst könnte Kant unmöglich von dem „inneren Grunde" des Mechanismus reden (S. 328/329). Wenn Kant sagt, wir könnten „die Unmöglichkeit der Zweckeinheit in der Materie durch den bloßen Mechanismus derselben" nicht beweisen, so ist das unrichtig, wenn wir von dem Mechanismus als Form reden, denn das Wesen des Mechanismus besteht darin, von jeder Zweckursache abzusehen; es ist richtig, wenn wir den Mechanismus als etwas „Wirkliches", real Gegebenes fassen, aber damit wird der „Mechanismus" selbst wie die „Natur" in diesem Sinne etwas Unbestimmtes, wovon wir mit Gewißheit nichts mehr aussagen können. Es ist vollkommen klar, daß Kant sich damit von dem in den „Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft" und der „Kritik der reinen Vernunft" aufgestellten Naturbegriff entfernt und wesentlich an den Platonischen heranrückt, der alles Gegebene und alle Wirklichkeit umfaßt, unentschieden, ob darin nur eine notwendige Gesetzlichkeit oder auch eine unmechanische Ursächlichkeit waltet, von dem aber daher auch Gewißheit nicht möglich ist. Von dieser „Natur" ist es vollkommen zutreffend, wenn Kant im § 75 (S. 337—338) sagt: „Daß . . . auch in der Natur . . . ein hinreichender Grund der Möglichkeit organisierter Wesen, ohne ihrer Erzeugung eine Absicht unterzulegen (also im bloßen Mechanismus derselben) gar nicht verborgen liegen könne, das wäre wiederum von uns zu vermessen geurteilt; denn woher wollen wir das wissen? — Wahrscheinlichkeiten fallen hier gar weg, wo es auf Urteile der reinen Vernunft ankommt." In diesem Sinne können wir nämlich von der Natur als Gegebenem

überhaupt nichts im Sinne der reinen Vernunft ausmachen; denn es ist von ihr nur Wahrscheinlichkeit überhaupt möglich. Der Gedanke der Gewißheit im Sinne der reinen Vernunft führt also hier zu derselben Selbstbescheidung, mit der Platon seinen Timäus eröffnet: Wenn wir keine unbedingte Gewißheit geben können, sondern nur Wahrscheinlichkeit, so muß man sich, bei den Beschränkungen, die in der menschlichen Natur liegen, damit abfinden (29 C D)[1]).

Wir sahen, wie bei Kant durch den Umstand, daß die einander kontradiktorischen Prinzipien der Teleologie und des Natur-

[1]) Irreführend bleibt freilich bei alledem Kants Ausdrucksweise doch. Was soll es heißen, daß ich von dem Mechanismus der Natur nichts mit Gewißheit aussagen kann? Von dem Mechanismus als Form meiner Erkenntnis kann ich allerdings mit Gewißheit aussagen, daß er niemals auf ein ihm kontradiktorisches Prinzip, die Zweckursache, führen kann. Das wissen wir mit der Gewißheit, die Kant für die mathematische Naturwissenschaft in Anspruch nimmt. Hat es nun aber noch Sinn, von dem Mechanismus als etwas Wirklichem und Gegebenem überhaupt zu sprechen, was doch offenbar geschieht, wenn es heißt, daß wir „den ersten inneren Grund selbst dieses Mechanismus nicht einsehen“ (S. 328/329). Ähnliche Verwicklungen treten vielfach auf (§ 66, § 71): „Wir können die Unmöglichkeit der Erzeugung der organisierten Naturprodukte durch den bloßen Mechanismus der Natur keineswegs beweisen, weil wir die unendliche Mannigfaltigkeit der besonderen Naturgesetze, die für uns zufällig sind, da sie nur empirisch erkannt werden, ihrem ersten, inneren Grunde nach nicht einsehen und so das innere durchgängig zureichende Prinzip der Möglichkeit einer Natur (welches im Übersinnlichen liegt) schlechterdings nicht erreichen können.“ Wir wissen, daß die Naturgesetze in ihrer Besonderheit, wenn sie wirklich Gesetze sein sollen, auf den lückenlosen Kausalzusammenhang hinauskommen müssen, daß sie also, wenn sie der zum Naturgesetz unbedingt erforderlichen Notwendigkeit alles Geschehens entsprechen sollen, dem Leben und der ideellen Kausalität kontradiktorisch sind. Das, was daran „besonders“ und „unendliche Mannigfaltigkeit“ ist, liegt schon im Irrationalen, wie es dann ganz richtig heißt: im Übersinnlichen. „Natur, d. h. die Materie“ heißt es im späteren Teile desselben Werkes (s. oben!) und: „schlechterdings kann keine menschliche Vernunft ... die Erzeugung auch nur eines Gräschens aus bloß mechanischen Ursachen zu verstehen hoffen“ (§ 77). die Materie aber wird in den Metaphysischen Anfangsgründen als unbedingte Leblosigkeit charakterisiert. Das rein Formale dieses Begriffs ist aufgegeben und ins Materielle, Reale verschoben, wenn davon die Rede ist, daß wir „an der Natur ein Vermögen entdeckt haben, Produkte hervorzubringen, die nur nach dem Begriffe der Endursachen von uns gedacht werden können“ (S. 304/305), daß wir „in der Natur und dem Laufe ihrer Erzeugung dergleichen Produkte, die nach bekannten Erfahrungsgesetzen in ihr erzeugt werden“ finden (S. 305/306). Man weiß bei diesem Gebrauche nie, ob der Begriff der Natur in seiner Tragweite

mechanismus angewandt werden müssen, der Naturbegriff fraglich wird und starke Ähnlichkeit mit Platons „Natur“, von der kein wirkliches Wissen möglich ist, gewinnt. Umgekehrt kommt Platon von der Notwendigkeit aus, das dem Leben und der ideellen Kausalität entgegenstehende Prinzip in seinem Wesen zu entwickeln und zu schildern, dazu, das Wesen der Natur als unbedingt notwendiges, mechanisches Geschehen folgerichtig darzulegen und eine bestimmte Auffassung davon zu geben.

„Natur, d. i. . . . Materie“, sagt Kant in der Kritik der Urteilskraft (S. 308); „eine vollständige Zergliederung des Begriffs von einer Materie überhaupt“ legt er seiner Entwicklung der metaphysischen Anfangsgründe der Wissenschaft zugrunde (Vorrede). „Auf dem Gesetze der Trägheit . . . beruht die Möglichkeit einer eigentlichen Naturwissenschaft ganz und gar.“ „Die Trägheit der Materie ist und bedeutet nichts anders als ihre Leblosigkeit, als Materie an sich selbst.“ Das Leben braucht das „innere Prinzip“, und dies kann allein in einer geistigen Ursache, im „Denken mit dem, was davon abhängt“, liegen; somit kennzeichnet sich in gewissem Sinne der Naturbegriff als verneinend. „Aus ebendemselben Begriffe der Trägheit, als bloßer Leblosigkeit, fließt von selbst, daß sie nicht ein positives Bestreben, seinen Zustand zu erhalten, bedeute.“ Somit wäre der Naturbegriff rein verneinend, wenn nicht andererseits auch der Lebensbegriff verneinend wäre und mit ihr die geistige Kausalität. Es ist eben mit der Verneinung des einen der andere gegeben, d. h. die Begriffe sind kontradiktorisch.

Diesem Sachverhalt entspricht es genau, wenn Platon das gesamte naturnotwendige Geschehen als Verneinung der ideellen Kausalität einführt: Tim. 47 E: Bis jetzt „ist bis auf Geringfügiges dargestellt, was durch Geist bewerkstelligt ist; man muß aber auch, was durch Notwendigkeit geschieht, in der Darstellung hinzufügen“. Sie wird dann weiter „die Gattung der irrenden Ursache“ genannt, also der Zufall, und da das Wesen des Zufalls lediglich in dem Absehen von irgendeiner Gesetzmäßigkeit be-

überspannt oder ob er, als reine Gesetzlichkeit, aufgegeben ist. Grund dafür ist, daß Kant das Naturgesetz zu sehr als Verkörperung aller möglichen Gewißheit faßt, daß das Problemder Gewißheit nicht weit genug gefaßt ist.

steht[1]), so ist damit in Übereinstimmung mit dem Philebus (28 D: τὴν τοῦ ἀλόγου καὶ εἰκῇ δύναμιν καὶ τὸ ὅπῃ ἔτυχεν) das Verneinende des Naturbegriffs zum Ausdruck gebracht, dessen Übereinstimmung mit dem Gegensatz zum Begriff der „sich selbst bewegenden Bewegung“ und jeder geistigen Ursächlichkeit schon vorher betont war: Tim. 46 D E: „Wer der Einsicht und dem Wissen nachjagt, der muß die Ursachen der bewußten Natur zuerst verfolgen, an zweiter Stelle aber die, welche durch das geschehen, was von anderem bewegt wird und anderes nach Notwendigkeit bewegt.“ Wie damit der Hinweis auf das, was vom Phädon bis zu den Gesetzen über das kontradiktorische Verhältnis ausgemacht wird, gegeben ist, wurde schon oben erwähnt.

In einer Behandlung des Begriffs der Materie besteht denn auch Platons Lehre von der Naturnotwendigkeit (ἀνάγκη). Freilich muß er den Begriff der Materie eigentlich erst entwickeln. Wohl hatten auch die Atomisten schon die „sekundären Qualitäten“ überwunden, hatten gelehrt, daß „nach Übereinkunft nur Farbe, Bitterkeit, Süßigkeit ist, in Wirklichkeit aber das Unteilbare und das Leere“ (Diels I², S. 361); und es erscheint verwunderlich, daß Platon von den einzelnen Elementen sagen kann (48 B): „Noch niemand hat ihren Ursprung angezeigt, sondern als ob man wüßte, was ‚Feuer‘ und jedes von ihnen ist, reden wir, indem wir sie als Ursprünge ansetzen, als Urbestandteile des Alls.“ Auch verfolgt er zunächst für die Entwicklung des Begriffs ein Verfahren, das sich mit den Gedanken der Atomisten wohl vergleichen läßt (49 B f.). Feuer, Wasser und alle Elemente überhaupt gehen ineinander über; wir fassen sie auf als Substanzen, und sie sind doch nur Beschaffenheiten. Wir sehen aus Wasser beim Gefrieren Stein und dann scheinbar wieder Luft werden. Wir gebrauchen davon die Bezeichnung „dies“ und „das“, bezeichnen es also als eine Substanz, „als ob es irgendeine Beständigkeit hätte“, wir dürfen all das aber nur als Eigenschaft bezeichnen, dürfen „jedes einzelne nicht ‚dieses‘ nennen, sondern ‚ein derartiges‘“, und zwar „alles, was auch immer ein Werden hat“. Wo aber eine Eigenschaft ist, da muß

[1]) Wenn Kant in der Kr. d. U. (S. 268/269) gerade die organischen Formen „zufällig“ nennt, so ist das kein Widerspruch, sondern ein Beleg mehr für die kontradiktorische Natur des Begriffs der Naturnotwendigkeit und des Lebens. Was der einen Betrachtungsweise entspricht, muß damit der anderen widersprechen und also in dieser Hinsicht zufällig sein.

auch etwas sein, wovon es Eigenschaft ist. Dies hatten die alten Philosophen in ihren Urstoffen gesucht, aus denen sich die anderen entwickeln. Platon geht viel grundsätzlicher vor, denn alle Eigenschaften, auch „warm“ und „weiß“, erklärt er für solche wechselnden Erscheinungsformen und verlangt mithin unter Absehung von jedem einzelnen etwas, was allem zugrunde liegt: „Auf jenes allein darf man die Bezeichnung ‚dies‘ und ‚das‘ anwenden, worin jedes einzelne davon immer entsteht und in Erscheinung tritt, und woraus es wieder verschwindet, jedes ‚so beschaffene‘ aber, wie ‚warm‘, ‚weiß‘ oder irgend etwas vom Gegenteil und alles, was daraus besteht, nichts davon darf man andererseits als ein ‚dieses‘ bezeichnen“ (49 E f). In diesem Hinausgehen über alle sekundären Qualitäten stimmt, wie gesagt, Platon mit den Atomisten überein, ebenso darin, daß er von dieser eigenschaftslosen Materie die Unvergänglichkeit lehrt. Veranschaulicht wird das an den Umgestaltungen eines Metalls, das in allen diesen äußerlichen Veränderungen sich in Wesen und Menge gleich bleibt: „Dasselbe gilt über die Wesenheit, die alle Körper annimmt. Sie muß man immer als dasselbe bezeichnen, denn aus der ihr eigenen Wirkungsart tritt sie nie und nimmer heraus. Denn sie nimmt immer alles auf, aber nie und nimmer hat sie eine ähnliche Gestalt angenommen wie das, was in sie eintritt. Denn als Knetstoff liegt sie ihrem Wesen nach für alles da, indem sie von dem Eintretenden bewegt und umgestaltet wird“ (50 B). „Eine unsichtbare und gestaltlose Gattung, alles aufnehmend, irgenwie in der wunderbarsten Weise teilhabend am Denkbaren und ganz unvergänglich: wenn wir es so nennen, werden wir richtig gehen“ (51 A B). Durch diese Bestimmungen der Qualitätslosigkeit und Unvergänglichkeit bringt also Platon mit den Atomisten in Übereinstimmung nur eine der naturwissenschaftlichen Denkweise selbstverständliche Anschauung zum Ausdruck. Kant erwähnt bei der Behandlung seiner Analogien der Erfahrung, daß eine solche Betrachtung der Materie sich ganz allgemein vorfindet und für unmittelbar gewiß gehalten wird: „Ein Philosoph wurde gefragt: Wieviel wiegt der Rauch? Er antwortete: Ziehe von dem Gewicht des verbrannten Holzes das Gewicht der übrigbleibenden Asche ab, so hast du das Gewicht des Rauches. Er setzte also als unwidersprechlich voraus, daß, selbst im Feuer, die Materie (Substanz) nicht vergehe, sondern

nur die Form derselben eine Abänderung erleide. Ebenso war der Satz: Aus nichts wird nichts, nur ein anderer Folgesatz aus dem Grundsatz der Beharrlichkeit oder vielmehr des immerwährenden Daseins des eigentlichen Subjekts an den Erscheinungen" (Kr. d. r. V. S. 227/228).

Über diesen Standpunkt aber geht Platon dadurch hinaus, daß er die Fragwürdigkeit und die Bedingtheit dieses Begriffes der Materie lehrt. Der gewöhnlichen Anschauungsweise, wie Kant sie schildert, schwebt die Idee der Materie zwar vor, aber in dem Sinne, daß sie ihr als das Allergewisseste und Selbstverständliche erscheint und daher eine Kritik oder Bezweiflung dieses Begriffs für sie gar nicht in Frage kommt. Dagegen wird dieser Begriff bei Platon als Untersuchungsgegenstand eingeführt, wird gleich zu Anfang als „eine schwierige und dunkle Gattung" bezeichnet (49 A) und wird dann namentlich im Schlußsatze dieser Ausführung dies in den Vordergrund gestellt: „Die dritte Gattung ist das, was immer der Raum ist (τὸ τῆς χώρας ἀεί), was ein Vergehen nicht annimmt, aber allem, was Werden hat, eine Stätte bietet, selbst aber nur mit Wahrnehmungslosigkeit erfaßbar ist durch eine gewisse unechte Erwägung, kaum glaubwürdig. Auf dies schauen wir und träumen und sagen, es sei notwendig, daß jedes Seiende irgendwo an irgend einem Orte sei und irgendeinen Raum einnehme, was aber weder auf der Erde noch irgendwo am Himmel sei, sei nichts." Diese Denkweise der Traumbefangenheit, heißt es dann weiter, werde von uns auch auf die wahrhafte Wesenheit bezogen (das Sein der Ideen), während es doch nur gelte für die Abbilder (das sinnlich Daseiende), die mit dem Sein ihrer Urbilder, der Ideen, nicht bezeichnet werden dürfen und infolgedessen, „um überhaupt am Sein irgendwie Anhalt zu haben", in etwas anderem ihr Bestehen und Geschehen haben müssen, während dies für das Seiende unbedingt abzulehnen ist, weil der begriffliche Gegensatz bei diesen Wesenheiten das Sein des einen in dem anderm unbedingt ausschließt (52 B—D).

Der grundsätzliche Gegensatz zu den Atomisten liegt dabei schon in dem Umstand beschlossen, daß nicht zwischen dem Raum und der Materie i m Raum unterschieden wird (ἄτομον καὶ κενόν), sondern daß die Materie selbst als Raum bezeichnet wird, wie denn später bei der Ableitung der Elemente diese mit der räumlichen Begrenzung nach den verschiedenen regelmäßigen Figuren schon gegeben sind. Der atomistische Standpunkt be-

deutet schließlich auch nichts weiter als eine Zurückverlegung des einfachen Realismus; in Platons Ausdrucksweise aber wird die Aufgabe klar, was denn eigentlich dieses Unsichtbare und Unwahrnehmbare sei, das wir hinter unseren Wahrnehmungen ansetzen. Es ist durch nichts bestimmt, als daß es räumlich ist, und daß wir die Empfindungen darauf beziehen. Die Unvergänglichkeit erscheint als weitere Eigenschaft, sie ist aber lediglich der Ausdruck dafür, daß diese Beziehung von Empfindung auf den Raum objektiviert wird. Empfindung muß, um als Ausdruck für etwas Objektives zu gelten, auf den Raum bezogen werden, und zwar muß diese Verknüpfung notwendig sein und muß einen objektiven Grund haben. Materie ist nichts als die Objektivierung dieser Notwendigkeit: wenn eine solche Verknüpfung unbedingt notwendig und allgemeingültig sein soll, so muß ihr eine Wesenheit entsprechen. Erkenntnistheoretisch ist mithin diese Wesenheit, die Materie, durch das Zusammentreten der beiden Faktoren charakterisiert. Sobald wir einen der beiden Faktoren für sich wesentlich nehmen und infolgedessen für sich stellen, wird der Begriff der Materie nur noch durch den anderen Faktor gekennzeichnet. Da Kant den Raum als Form unseres Erkenntnisvermögens entwickelt und ihn in diesem Sinne objektiviert und von der allgemeinen Erfahrung ablöst, läßt er die Materie durch die Empfindung gekennzeichnet sein: „In der Erscheinung nenne ich das, was der Empfindung korrespondiert, die Materie derselben“ (Kr. d. r. V. S. 34). Anschauung und Begriffe sind „empirisch, wenn Empfindung (die die wirkliche Gegenwart des Gegenstandes voraussetzt) darin enthalten ist: rein aber, wenn der Vorstellung keine Empfindung beigemischt ist. Man kann die letztere die Materie der sinnlichen Erkenntnis nennen“ (S. 74/75). Dagegen objektiviert Platon offensichtlich die Empfindung. Diese tritt allerdings an einer Stelle (50 A) direkt der Materie gegenüber, und zwar in ganz allgemeiner Charakterisierung: „‚Warm‘ oder ‚weiß‘ und irgendwelches von dem Gegenteiligen, und alles, was davon ausgeht.“ Doch werden bekanntlich gerade die Empfindungen oft als Gegenstand der denkenden Erkenntnis in dem Sinne, daß man über ihr Wesen nachdenkt (z. B. Theät. 186 B), objektiviert, und auch im Timäus werden sie, abgesehen von dieser einen Stelle, in der Objektivation als empirische Elementarbegriffe, als „Ideen“ von Feuer, Wasser usf. der Materie gegenübergestellt. Infolgedessen ist

hier „Materie“ durch „Raum“ gekennzeichnet und erhält von Platon diese Bezeichnung. Das Etwas, von dem wir Räumlichkeit und Empfindung aussagen, ist eben erkenntnistheoretisch gar nichts als die notwendige Allgemeingültigkeit, als die Objektivität dieser Verknüpfung. Beziehe ich Raum und beziehe ich Empfindung auf Materie, so beziehe ich sie im Grunde genommen nur aufeinander in ihrer Verknüpftheit. So muß vom Gesichtspunkt des objektivierten Raumes, d. h. wenn man das Wesen des Raumes für sich betrachtet, die Materie Empfindung werden, und umgekehrt vom Gesichtspunkt der objektivierten Empfindung muß die Materie „Raum“ werden“ [1]).

[1]) Auch hier ist wieder der Beweis auf Grund der zu Lebzeiten Kants veröffentlichten Werke geführt; viel wörtlicher aber und verblüffender wird die Übereinstimmung im Opus Postumum, dessen für die Beurteilung Kants keineswegs zu unterschätzende Bedeutung hoffentlich bald in Adickes Bearbeitung leichter auszuwerten sein wird als bisher. Hier nennt auch Platon die Materie den Raum, insofern er empfunden werden kann. So Altpreuß. Mon. XIX, S. 608: „Es muß also ein sensibeler Raum vorher gegeben sein, d. i. eine Materie.“ Altpreuß. Mon. XXI, S. 138: „Die den Raum erfüllende primitive Materie (d. i. die noch nicht körperbildend ist) kann der spürbare Raum (spatium perceptibile) die nicht empirische Anschauung desselben der denkbare Raum (spatium cogitabile) heißen.“ Dabei verfährt Kant in der Begriffsbildung, ganz Platon entsprechend, durch Negierung aller Qualitäten überhaupt, indem er diesen Stoff als „Wärmestoff“ bezeichnet — und damit als möglichst hypothetisch bezeichnet, wofür später dann „Äther“ eintrat —, aber erklärt, daß man dabei vom bestimmten Wärmesinn absehen müsse: XX, S. 110: „Der Raum selbst, als Gegenstand möglicher Erfahrung vorgestellt, ist der Elementarstoff. Er macht den Raum sensibel, heißt Wärmestoff, ohne daß gerade Wärme die Funktion seiner Tätigkeit sei, primitive Idee der bewegenden Kräfte.“ XXI, S. 143: „Es existiert ein allverbreiteter, alldurchdringender, innerlich allbewegender (agitierender), und in dieser Agitation gleichförmig beharrender (perennierender) Elementarstoff, Wärmestoff genannt, welche Benennung aber nicht eine subjektive Modifikation des Gefühls (des Erwärmens) . . . bedeutet.“ Am bezeichnendsten ist vielleicht (XX, S. 106): „Die Basis des Ganzen der Vereinigung aller bewegenden Kräfte der Materie ist der Wärmestoff (gleichsam der hypostasierte Raum selbst, in dem sich alles bewegt) das Prinzip der Möglichkeit der Einheit des Ganzen möglicher Erfahrung.“

Der Beweis für die Existenz der Einheit und Qualitätslosigkeit der einen Materie, die aus dem Prinzip der Einheit der Erfahrung geführt wird, hat nun zur Folge die Unveränderlichkeit und Ewigkeit der Materie, also die entscheidenden Eigenschaften, die auch Platon anführt. Von den zahlreichen Ausführungen, die diesen Tatbestand zum Gegenstand haben, seien hier nur zwei besonders bezeichnende angeführt (XX, S. 1117/118): „Dieser Beweis der Existenz einer Materie durch Begriffe a priori ist, so wie diese die absolute Einheit eines Ganzen betrifft, auch nur der einzige seiner Art in der Beweisführung

Es ist dabei bemerkenswert, daß in gewissem Sinne auch der entgegengesetzte Standpunkt bei Platon gelegentlich hervortritt, nämlich in der Lehre des Philebus von den drei Gattungen: πέρας, ἄπειρον und μικτόν. Wie diese drei Gattungen zu den Gattungen des Timäus, den Ideen, den Abbildern und dem Raum oder der Materie stehen, ist eine alte, vielbehandelte Frage. Man möchte zunächst daran denken, die Gattung des „Unbestimmten“ mit der Materie gleichzusetzen, die als das gänzlich Unbestimmte und als das Aufnehmende aller Qualität gegenüber gekennzeichnet wird, in das die Ideen eintreten (Tim. 50 D: ἄμορφον ὂν ἐκείνων ἁπασῶν τῶν ἰδεῶν, ὅσας μέλλοι δέχεσθαί ποθεν .... πάντων ἐκτὸς εἰδῶν εἶναι χρεὼν τὸ τὰ πάντα ἐκδεξόμενον ἐν αὑτῷ γένη). Das wäre aber sehr voreilig, denn, wie wir sahen, treten für die Ideen, die in dem Unbestimmten nachgebildet werden, 50 A plötzlich die Qualitäten ein: „warm, weiß und jedes beliebige vom Gegenteiligen und alles, was daraus hervorgeht“. Als das „Gegenteilige“ aber ist im Philebus das „Unbestimmte“ (ἄπειρον) gekennzeichnet, welches in sein Gegenteil übergehen kann und das „mehr“ und „minder“ annimmt, und das „Warme“ ist zufällig auch dort gerade das Beispiel, was für das ἄπειρον zuerst genannt wird (24 A f.). Danach würde also das ἄπειρον den — Ideen entsprechen und das πέρας, die Bestimmung, der Materie oder dem Raum. Und in der Tat könnte man dafür bei Platon auch sonst Bestätigungen auftreiben. Die Anschauung, daß Raum gegenüber der Empfindung die Objektivierung bedeutet, liegt unzweideutig vor im Theätet (153 D E): „Glaube ... nicht, daß das, was du weiße Farbe nennst, selbst etwas anderes außerhalb deiner Augen noch etwas in den Augen sei! Und schreibe ihm überhaupt keinen Raum zu! Denn damit wäre es schon etwas irgendwo in Ordnung Seiendes und würde verharren und nicht im Werden ein Werdendes sein.“ Auch die Definition der geometrischen Gestalt (σχῆμα) als das, „was allein vom Seienden

---

durch bloße Begriffe: die auf kein anderes Objekt anwendbar ist. Die logische Einheit, die auf das Allgemeine geht, wird hier mit der realen identifiziert, die aufs All der Materie geht.“ (XXI, S. 131): „Die Attribute dieses ⟨Stoffes⟩ — weil er allbefassend, alldurchdringend und die Basis aller zur Einheit des Objekts der (einen) Erfahrung ist — sind nun nach dem Satz der Identität gegeben, nämlich, daß er allverbreitet, alldurchdringend und allbewegend ist ... und es als solcher notwendig, d. i. auch alldauernd ist; denn Sempiternitas est necessitas phaenomenon.“

stets der Farbe folgt“, die im Menon ausgeführt wird (75 B f.), kann man hierher ziehen. Daß ferner auf den Raum, im geometrischen Sinne genommen, die Bestimmung des πέρας, die im Philebus (25 A) gegeben wird, zutrifft, daß er zu dem gehört, was „Gleichheit, ... Doppeltheit und alles, was ein Verhältnis von Zahl zu Zahl oder von Maß zu Maß bedeutet“, annimmt, läßt sich nicht bezweifeln. Man könnte also die Prinzipien des Philebus in solcher Weise auf den Timäus anwenden, eine Gleichsetzung aber wäre deshalb verfehlt, weil der Philebus in dieser Lehre von der Bestimmung des Unbestimmten ebensosehr wie die Verhältnisse von Begriff zu räumlicher Materie das Verhältnis von Begriff zu Begriff behandelt. Das Realitätsproblem steht im Philebus zunächst gar nicht in Frage, sondern wird erst nachträglich beinahe gewaltsam durch den Gesichtspunkt der „Ursächlichkeit“ hineingebracht (26 E). Immerhin kann man sagen, daß im Sinne des Philebus die Empfindung zur Materie wird, in die die Raumbestimmung eintritt. Das ἄπειρον ist Materie, allerdings nur im begrifflichen Sinne, als Begriff von etwas Unbestimmtem, wie Wärme oder Temperatur und Klang oder Laut, woraus durch Beziehung einer bestimmten Maßeinheit ein Begriff von bestimmten objektiven, d. h. allgemeingültig richtigen, Verhältnissen entsteht, wie Gesundheit, Akkord usw. (25 E f.). Gemeint ist mit dieser Lehre das Verhältnis der drei Gattungen im Timäus nicht, aber anwenden läßt sich dieser Gedankengang auf das Verhältnis von Raum zu Empfindung, und dann würde allerdings, wie es auch bei Kant ist, die Empfindung die Materie sein. So führt diese Analyse des Begriffs der Materie sozusagen in die Sphäre des Transzendentalen hinein. Was ist diese „schwierige und dunkle“ Gattung? Fragt man, was sie ist, so liegt darin gewissermaßen schon die Antwort, daß sie nichts ist, „nichts“ im Sinne derer, die meinen, nur das „sei“, was sie fest mit den Händen fassen können (Soph. 247 C). Denn will man diese Frage begrifflich beantworten und nicht wieder auf etwas Körperliches verweisen, so muß man das „Sein“ der Materie mit irgend etwas Abstraktem erklären. Und so wird denn die Materie zum „Grund“ aller Realitätsgeltung, wird zur „Bedingung“ dafür, daß auch die Abbilder der Ideen ein „Sein“ empfangen. „Es ist ... mit Wahrnehmungslosigkeit erfaßbar durch eine gewisse unechte Überlegung (λογισμῷ τινι νόθῳ), kaum glaubwürdig; dies ist es auch, worauf

blickend wir traumbefangen sagen, alles Seiende sei notwendigerweise irgendwo in einem Orte und habe irgendeinen Raum inne; was aber weder auf der Erde noch irgendwo am Himmel sei, sei nichts“ (52 B; s. oben!). So ist diese Vorstellung vom Sein ein Schlummern, das uns in dem reineren Begriff des „Seins“, in der Vorstellung vom Sein der Ideen behindert. „Infolge dieser Traumbefangenheit sind wir unfähig, wachen Geistes die Wahrheit zu sagen, daß nämlich das Abbild ... in etwas anderem entstehen muß, um dadurch am Sein in gewissem Sinne teil zu bekommen, oder überhaupt nichts ist.“ So steigt hier noch einmal die transzendentale Frage auf, aus dem „Träumen“ frei zu kommen durch Bestimmung des Sinnes und der Bedeutung des Seins. Offen gestellt wird sie hier nicht, nur daß auch das Sein der Ideen seine Rechtfertigung braucht, klingt durch, wenn Platon im folgenden halb entschuldigend sagt, daß man in dem Grundsatz begrifflicher Übereinstimmung mit sich selbst einen festen Anker habe, um auf dem „Sein“ der Ideen zu beharren: „Dem wahrhaft Seienden ist Helfer die mit Genauigkeit wahre Erwägung, daß solange das eine dieses und das andere etwas anderes ist, keins in das andere jemals kommen und gleichzeitig sowohl ein und dasselbe und zwei werden kann“ (52 C D). So tastet Platon, ohne den Gedanken des Transzendentalen erfaßt zu haben, bis in das Bereich des Transzendentalen; das Auftauchen der Frage nach dem Begriff des Seins an dieser Stelle bestätigt, wie stark bei der Fragestellung über diesen Begriff das Schwergewicht in die Richtung des Transzendentalen fällt.

So kommt Platon von dem Gebiet des Gegebenen, der Meinung, aus in eine grundsätzliche Behandlung des Begriffs des unbedingten kausalen Zusammenhanges, des naturnotwendigen Geschehens, die in ihrer Zugrundelegung des Begriffs der Materie und der Infragestellung dieses Begriffs große Übereinstimmungen mit Kant aufweist. Damit schließt sich der Ring unserer vergleichenden Betrachtung. Wir sehen beide Denker, jeden in seiner Art, der Forderung unbedingter Gewißheit einen bestimmten Ausdruck geben, der die große Verschiedenheit ihrer Philosophie ausmacht, aber doch jeden von beiden von seinem Standpunkt aus infolge des gleichen Grundsatzes in das von dem anderen besonders betonte und ausgearbeitete Gebiet hineinwachsen. Die Forderung der Gewißheit stellen beide Denker als Grundvoraus-

setzung ihres Philosophierens auf. Wir fanden noch in den „Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft“ die grundsätzliche Aufstellung, daß nur apodiktische Gewißheit „eigentliche Wissenschaft“ begründen kann; „Erkenntnis, die bloß empirische Gewißheit enthalten kann, ist ein nur uneigentlich so genanntes Wissen“. Kant findet diese Gewißheit in den von ihm deduzierten Grundlagen der Naturwissenschaft; auf diesem Grunde bleibt er fest bestehen, was freilich in Sittenlehre und Teleologie zu Schwierigkeiten führt: die Forderung der Gewißheit ist nur in bedingtem Sinne erfüllt, auf den außerhalb der mathematischen Naturwissenschaft gelegenen Gebieten vermag Kant die Deduktion nicht zu geben, obwohl die Idee dieser höchsten und unbedingten Einheit auch bei ihm auftaucht. Auf diese Einheit geht Platon von Anfang an mit unerbittlicher Folgerichtigkeit aus und stellt diese Idee als unbedingte Notwendigkeit, als unvermeidlichen Zielpunkt alles Philosophierens hin. Aus diesem Grunde wird ihm die bedingte Gewißheit der Mathematik und Naturwissenschaft immer nur zur Nebensache. So fruchtbar all seine Anregungen auf diesem Gebiete und so weit seine Auffassung ist, es fehlen die greifbaren, unerschütterlichen Ergebnisse, die Kants Bedeutung ausmachen. Erst da, wo er die unbedingte Gewißheit beiseite stellt und sich zur Meinung wendet, führt der Blick aufs Gegebene und die Gesetzlichkeit im Gegebenen, auf die Naturnotwendigkeit, und in raschem Anlauf führt dies zu einer Andeutung der transzendentalen Methode auf diesem Gebiete, wo sie von Kant erfolgreich durchgeführt wird, wobei es sich freilich durchweg mehr um Ahnungen uud „Träume“ handelt als um unangreifbare Ergebnisse. Wir können verfolgen, wie bei beiden Denkern das Bestreben sich kundtut, jeder über seine besondere Begabung hinaus das fremde Gebiet zu erobern, und auf diesem Streben zur Selbstüberwindung beruht bei beiden das Allumfassende ihres Geisteswerks. Platon ist ursprünglich Dichter. Die Idee ist's, von der er überall ausgeht, von der ideellen Kausalität und Spontaneität kommt er zur Darstellung der Naturnotwendigkeit, von Gott, dem Welterbauer, zum Mechanismus der Natur. Doch seine Sehnsucht ist eben jene apodiktische, unzweifelhafte Gewißheit, ohne die nach Kant alle Wissenschaft „nur uneigentlich sogenanntes Wissen“ ist. So hat man ihn auch schon früh bezeichnet als „nichts weniger als idealistisch“, als einen eingefleischten

Dialektiker, einen strengen, abstrakten Denker und großen Sophisten[1]). Umgekehrt ist bei Kant, dem ursprünglichen Mathematiker, das Streben nach der weitausschauenden, Herz und Gemüt erhebenden Idee, nach dem Unbedingten dem Umfang nach, nicht zu verkennen. Laas, der in seinem „Idealismus und Positivismus“ die beiden Denker als unbedingt wesensverwandt hinstellt, sagt von Kant, „daß er mehr als irgendein anderer alle wesentlichen Charakterzüge des Platonismus in kongenialem Verständnis wohlbegriffen und aus gleichgestimmter Geisteskonstitution ebenso oder vollendeter oder mindestens analog wieder ausgeprägt hat“ (S. 105 Anm.). Kant habe (S. 102 f.) „fast, wie er selbst einmal in Anspruch genommen hat, den Platonismus noch besser verstanden . . . als Platon selbst . . . Bei demselben ⟨Kant⟩ weist letztlich alles tatsächlich und bewußt auf diejenige Gedanken- und Gefühlsrichtung hin, welche wir an zweiter Stelle bezeichneten: auf den Hang zum Unbedingten. Dieser Hang hat ihn selbst ausgesprochenermaßen zu jenen ‚notwendigen Vernunftbegriffen‘ und ‚Synthesen‘ geleitet, deren Objekte jenseits alles sinnlich erfahrbaren Seins liegen sollen, und denen er höchst charakteristisch, unter ausdrücklicher Berufung auf Platon, den Titel ‚Ideen‘ gegeben hat. Dieser Hang trieb bei Kant . . . auch einige oder alle anderen Charakteristika des Platonismus mit heraus; er pflegt sich auf dem Gebiete des Erkennens in dem Streben zu äußern, alles zu rationalisieren, alles Sein und Geschehen aus absolut durchsichtigen Gründen hervortreten zu lassen und so als absolut notwendig zu begreifen; und in dem Gebiete des Handelns bringt er einerseits absolute Ideen, kategorische Imperative und Postulate hervor . . ., bis zuletzt das spezifische Aktivitätsprinzip sogar dazu ausgebeutet wird, die gestaltenden Formen und Gesetze der Sinnenwelt oder sogar die ganze Sinnenwelt, Form und ‚Materie‘ zumal aus dem spontanen Zentrum des eigenen Wesens verständlich zu machen.“ Allerdings schwebt hier Laas, wie überall, ein allzu generalisiertes Bild von Platon und Kant vor[2]); doch dafür, daß Kant

[1]) Lewes, vgl. Laas, Idealismus und Positivismus, Bd. I, S. 104 Anm.

[2]) Besonders bezeichnend ist dafür S. 130/131, daß er die verschiedenen Äußerungen, welche Kant in den Jahren 1750, 1781 und 1770 (in dieser Reihenfolge bei Laas!) getan hat, als „Schwankungen“ kennzeichnet.

sein Verfahren für wesensgleich mit dem Platonischen erklärt und wie Platon in der Darstellung der Idee den Höhepunkt aller Philosophie sieht, läßt sich außer dem von Laas angeführten Zeugnis vor allem auch auf die darauffolgenden Ausführungen über den Staat und den Timäus verweisen, die Kant gibt (r. V. S. 374 f.). Besonders ist es bemerkenswert, daß auch in der Naturauffassung Platon von Kant anerkannt wird. „Ein Gewächs, ein Tier, die regelmäßige Anordnung des Weltbaus (vermutlich also auch die ganze Naturordnung) zeigen deutlich, daß sie nur nach Ideen möglich sind,“ und so „ist der Geistesschwung des Philosophen, von der copeilichen Betrachtung des Physischen der Weltordnung zu der architektonischen Verknüpfung derselben nach Zwecken, d. i. nach Ideen, hinaufzusteigen, eine Bemühung, die Achtung und Nachfolge verdient, in Ansehung desjenigen aber, was die Prinzipien der Sittlichkeit, der Gesetzgebung und der Religion betrifft, . . . ein ganz eigentümliches Verdienst“. So weisen beide Philosophen über sich selbst auf den anderen hinaus. Kant lenkt den Blick von genau begrifflicher Beweisführung zu den „majestätischen sittlichen Gebäuden“, den „Betrachtungen, deren gehörige Ausführung in der Tat die eigentümliche Würde der Philosophie ausmacht“ (r. V. S. 375/376), Platon geht von den weit ausgreifenden, dichterisch erfaßten Ideen zum peinlich genauen λόγον διδόναι; von den Ideen, die ihm zuflossen und deren Berechtigung erst Kant nachgewiesen hat, sucht er nach der Möglichkeit der unbedingt sicheren vernunftgemäßen Begründung. So ergänzen sich die beiden großen Denker: Um Platon zu verstehen, muß man Kantische Denkschulung durchgemacht haben; um Kant zu erleben, muß man in Platons Geistesart zu Hause sein.

B
395
.W53

Wichmann, O.

Platon und Kant.